دقائق الأصول. كتب في القرن الثالث عشر الهجري تقديرا

٨٢ ق ٢١ س ٢٤×١٥سم

نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد، آخرها فوائد
بالفارسية ومنظومة في [illegible] تقيه، الثانية منها
مخرومة، بها أكل أرضة وبأولها فائدة في صفحة وأربع
صفحات بياض.

١- أصول الفقه الإسلامي ٢- تا- غ النسخ ب- شر؟
المنتخب في أصول المذهب للأخسيكثي.





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

دقيق ملوق بين المقيم والمقسم والمنيم

[illegible]

ال كتاب دقائق الاصول

اللهم انت الباعث وانا المبعوث فمن يدعو
المبعوث الا الباعث يا ربي

رب يسر ويتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي الهمنا حقايق الاصول ودقايقها بفيض
الحضرة بالفضل والاحسان ∴ وزين صدورنا بوافته
من بين سائر الانام بالمعرفة والاتقان ∴ ووشينا
به في طريق الانعام والاكرام بالجود من مطلع العرفا
ن ∴ والصلوة والسلام على رسوله محمد الهادي والناد
ي الى طريق الجنة والرضوان ∴ وعلى آله واصحابه الذين
كانوا هدينا الى طريق يتوصل به تعالى الى لقاء الملك ا
لمنان ∴ وبعد فان اشرف علوم الدين والاسلام
العلم الذي هو اقوى العلوم اصلا وانفعها وفضلا هو علم
اصول الفقه والعلماء ائمة الاسلام قد صنفوا فيه كتبا كثيرة
عزيزة الفوائد مشتملة على الحقائق والدقايق غير ان الكتا
ب المنسوب الى الامام الهمام العلام حسام الملة والدين
محمد بن عمر الاخسيكثي نور الله مضجعه اخر كتب الاصول متناوا
فوائدها درية واشملها نكتة وقد اشتغل بشرحه الشراح الذين
سبقونا

سبقونا ولم يأتوا ببيان شاف يشفى به كل عليل فاردت ان اشرحه
بعون الله ونصرته شرحا يكون فرجا لكل عليل ويكون مشتملة
على الحقايق والدقايق التي قد ذكرت في معتبرات هذا الفن
فشرعت فيه على حسب ما كان مستحضرا الي مستعينا بالله في البداية
والنهاية وسميته بدقايق الاصول واسأل الكريم العظيم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم والمامول من الناظرين خالصا
لوجه الكريم المرتقى ان يدعوا الى عفو التقصير في جانب من يعف التقصير
اذ هو الميسر لكل عسير وما وقع في الرسالة المعمولة التي الفها بعض
المستفيدين وسميها بعض المستفيدين بالمهملة ونسبوها الي انا برئ
من تسويدها فليس علينا تصحيحه وتطبيقه بما في شرحنا هذا قال المصنف
بعد التيمن بالتسمية اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد
وآله فان اصول الشرع فان قيل الفاء في قوله فان لا يخلوا اما ان يكو
ن للجزاء او للتعليل او للتفضيل فان كان الاول فهذا يقتضي سبق ذكر ا
الشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهنا لم يذكر وان كان
الثاني فهذا يقتضي سبق ذكر العلة كما في قوله الحمد فاشبعت اسقيت
فارويت او يقتضي سبق ذكر المعلول كما في قوله بشر فقد اتاك الغوث
وهنا لم يذكر وان كان الثالث فهذا يقتضي سبق ذكر الاجمال كما في قوله جا
ئني القوم فزيد وبكر وعمرو وهنا لم يذكر قلنا الفاء للجزاء ولو قلت
ان السابق لم يذكر الشرط انا لا نسلم بل مذكور لان اما في الاصل مهما
وهي من حروف الشرط لكن العرب اقتصر من مهما الى اما للتخفيف في
الاداء والمصنف حذف فعل الشرط لاقتصاد عبارته فكان تقديره ا

للكلام مهما يكون شيء في الدنيا فان اصول الشرع ثلاثة وطريق الا
قتصار وهو ان اما في الاصل مهما ثم الهاء بدل على الهمزة لاتحاد
المخرج لانهما من حروف الحلق فكان تقديره ما ما يكون شيء في
الدنيا اه ثم قلب المكان بين الهمزة والميم الاول فكان تقديره
ام ما اه ثم الحرفين جاء من جنس واحد الاول ساكن والثاني
متحرك فيه عم الاول في الثاني فكان تقديره اما اه وقيل طريق
الاقتصار وهو ان اما في الاصل كان ما ما ثم قلب المكان اه كما
مر وقيل طريق الاقتصار وهو ان اما في الاصل ما ما بالالف ثم
قلب المكان بين الالف والميم الاول والالف ساكن في الوضع والا
بتداء بالساكن الوضعي محال ثم حركة الميم الاول نقل الى الالف فكا
ن ام ما ثم الحرفين جاء من اه كما مر وقيل هذا كلمة واحدة موضو
عة للشرط كما هو مذهب سيبويه ثم اما على القسمين احدهما تفصيلية
والاخر استئنافية اما التفصيلية ما يكون سبق اجمالا مذكورا كما في قوله
جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاطعمته واما بكر فاهنته
واما الاستئنافية فما لا يكون سبق اجمالا مذكورا كالاماء المذكورة
في اوائل الكتب فان قيل لما اورد المصنف هذه العبارة بهذا ا
لنمط يعني بطريق الشرط والجزاء لا بطريق الاستئناف كما ذكر غيره
قلنا اورد هذه العبارة بهذه النمط لاجل نكتة هي ان التعليق الشيء
بامر كائن يفيد زيادة التاكيد في ثبوت المعلق كما في قوله لو كان السماء
فوقنا فالامر كذا فقوله لو كان السماء يفيد زيادة التاكيد في ثبوت
الامر كذا من قوله ان يقول ابتداء الامر كذا فايضا هنا فان قيل ففي
هذ

هذا ينبغي ان يذكر سائر الاصوليين على هذا النمط قلنا ان النكتة تذ
كر للفاضل لا للقاصر وهم قاصر ثم كلمة ان في قوله فان اصول اه كان من حر
وف مشبه بالفعل وقد دخل على المبتدا والخبر فاعطى المبتدا النصب و
للخبر رفع الجديد والمبتدا يسمى باسم ان والخبر بخبر ان وقد يدخل على الاسمية
الجملة لدفع الاحتمال فان قيل ان ههنا دخول كلمة ان بلا فائدة لان في
هذا الجملة لا توجد الاحتمال قلنا قد يدخل على الجملة لتحسينها كما في قوله تعالى
انا ارسلناك اه فينبغي ان دخوله هيهنا لتحسين الجملة او نقول في الجواب ان
في هذه الجملة ايضا يوجد الاحتمال بالنظر الى القياس لان البعض العلماء
ينكرون من حجية القياس فيجوز ان يكون دخوله هيهنا بالنظر الى ا
القياس ثم الاصول جمع اصل وقد تاول الجمع بالمفرد توطية وتمهيدا
الى التعريف وقال صاحب المحصول ان الاصل عبارة عن المحتاج اليه فا
ن قيل ان تعريف المحصول غير مانع لانه يدخل فيه العلة الفاعلية والماد
ية والصورية والغائية والشرط لان كل واحد منها محتاج اليه ومع انه لا
يطلق عليها الاصل فكان الحق هذا ان يقول في تعريفه ان الاصل ما يبتني
عليه غيره ويمكن ان يجاب عن طرف المحصول ان في تعريفه اخذ قيده وهو دا
فع لهذه الاعتراض لكن ترك لشهرته وهو ان الاصل عبارة عن تمام ا
لمحتاج اليه وكل واحد من الخمسة ليس كذلك او نقول في الجواب ان مراده هو
المعنى اللغوي لا الاصطلاحي والمعنى اللغوي عام فلا ضير في دخول الاشيا
ء فيه ثم الابتناء على القسمين حسي وعقلي اما الاول كابتناء السقف على ا
لجدار واما الثاني كابتناء الاحكام على الادلة فان قيل ان اطلاق الحسي على الابتناء
غير مستقيم لان الابتناء نسبة وهو عقلي قلنا ان اطلاق الحسي على الابتناء

باعتبار فيه الابتداء ولا شك في ان طرفي الابتداء على القسمين حسي و
عقلي فان قيل ان تقسيم الابتداء الى الحسي والعقلي باطل لان فيه يلز
م تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وهي عبارة عما ان يجعل احد الاقسام عين
المقسم والآخر غيره كتقسيم الحيوان الى الحيوان والانسان وههنا يلز
م على ان الابتداء نسبة والنسبة هي العقلية وقد تقسمت الى الحسي والعقلي
قلنا ان تقسيم الابتداء الى الحسي والعقلي في الواقع يرجع الى طرفي الابتداء
لا الى نفس الابتداء يعني طرفي الابتداء على القسمين حسي وعقلي ثم
الاصل في عرف الاصولي يطلق على معنى الاربعة وهي القاعدة الكلية
والراجح والسابق والدليل الشرعي والمراد ههنا الدليل الشرعي
بقرينة المقام وهي البحث عن الادلة فان قيل ان في هذه العبا
رة ارتكاب خلاف الاصل وهو المجاز وترك ما هو الاصل وهي الحقيقة
مع امكان العمل بالحقيقة بحيث بان الاصل يستعمل فيما وضع وهو ما
يبنى على غيره وبقرينة المقام يتعين دليل الشرعي وارادة الجزي عن ا
لكلي بطريق التحقق والتعين يسمى العلماء بالحقيقة ويعلم من هذه ا
لتحقيق ان ارادة الجزي عن الكلي بطريقين احدهما بطريق التحقق
والتعين والآخر بطريق العدول والانتقال والاول هي عبارة عما
ان يذكر الكلي ويقصد به استعمال الكلي في معنى الكلي لكن اخذ الجزيء
لتحقق الكلي في تلك الجزي ولوجه تعين الجزي لتحقق تلك الكلي والثاني
هي عبارة عما ان يذكر الكلي ويقصد به استعمال الكلي في معنى الجزي لا في
معنى الكلي قلنا معنى قوله والمراد ههنا الدليل الشرعي يعني متعين
ههنا لتحقق الكلي دليل الشرعي ثم الشرع في اللغة مطلق الاظهار وفي ا
الشر

الشرع اسم للدين مشتمل على الاصول والفروع والشرع مصدر اما
ان يكون بمعنى الشارع او بمعنى المشروع فان كان بمعنى الشارع يكون ا
لالف واللام في الشرع للعهد فيكون اضافة الاصول الى الشرع لتعظيم
المضاف كما في قوله بيت الله وناقة الله فيكون تقدير الكلام فان ادا
لة التي نصبها الشارع لاثبات احكام الشرع ثلاثة وان كان به
بمعنى المشروع فيكون الالف واللام في للجنس فيكون اضافة الاصول ا
لى الشرع لتعظيم المضاف اليه كما في قولنا الله الهنا ومحمد نبينا وآدم ابو
نا فيكون تقدير الكلام فان ادلة جنس احكام المشروع ثلاثة وان
كان الشرع بمعنى الاظهار فيكون الالف واللام فيه بدل من المضاف ا
ليه وهي الاحكام فكان تقديره فان ادلة اظهار الاحكام ثلاثة
وان كان بمعنى الدين فيكون اضافة الاصول الى الشرع من قبيل اضافة
الجزء الى الكل كراس زيد فيكون تقديره فان ادلة الدين ثلاثة ثم
في تقادير ثلاثة الاول نظر اما في تقدير الاول ان الشرط في الالف وا
للام للعهد ان يكون مدخولها عام بحسب المفهوم وههنا ليس
كذلك لان المدخول ههنا الشارع وهو خاص وليس بعام وايضا ان
ان الشرط في الالف واللام للعهد ان يكون مشارا اليه مذكورا سابقا كما في قوله
تعالى فعصى فرعون الرسول وههنا ليس كذلك واما في تقدير الثالث ان
غرض المصنف بيان ان هذه الادلة لاثبات الاحكام ويعلم من هذ
التقدير انها للاظهار لا للاثبات اجيب عن الاول ان الشارع مشتق
عن الشرع وهي في اللغة مطلق الاظهار فكان الشارع بمعناه مطلق المظهر
وهو بحسب المفهوم عام فكان الشرط موجود وعن الثاني لا نسلم ان الشرط

في الالف واللام الذي للعهد ان يكون المشار اليه مذكورا سابقا بل هو
معلوم اما حاضر في الخارج كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول او في ا
الذهن كما في قوله تعالى اني اخاف ان ياكله الذئب وههنا ايضا معلو
م وعن الثالث ان غرض المصنف بيان ان بمجموع هذه الاحكام
يثبت بمجموع هذه الادلة فبعضها يثبت ببعضها وبعضها يثبت ببعض
اخرها وليس غرضنا بيان ان كل واحد من هذه الاحكام يثبت بمجموع
هذه الادلة وعن الرابع انه كما يعلم من الدليل شرعية الشيء يعني
اظهاره ايضا يعلم منه اثبات الشيء فالاظهار لا ينافي الاثبات فجا
ز ان يكون الاظهار دالا على الاثبات فان قيل ان كون الشرع بمعنى ا
الشارع او بمعنى المشروع ميل عن الحقيقة الى المجاز مع امكان ا
لحمل على الحقيقة كيف يمكن الحمل على الحقيقة بحيث ان يقال فان ا
دلة الدين قلنا ان معنى الشرعي مجاز عند الشيخ فخر الاسلام لانه
الحقيقة منحصرة على حقيقة اللغوية فلا يلزم الميل عن الحقيقة الى
المجاز فان قيل فعلى هذا يلزم التسوية بينهما في كونهما مجازية
فكون الشرع بمعنى الشارع او بمعنى المشروع يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
ان غرض المصنف من قوله ان الشرع بمعنى الشارع او بمعنى المشروع ليس
ترجيح لهذا المعنين على معنى الدين بل غرضه انه يمكن ان يكون ا
لشرع بمعنى الشارع او بمعنى المشروع مع امكان الدين يعني غرضه بيا
ن الاحتمالات لا الترجيح فان قيل لا نسلم ان الحقيقة عند الشيخ فخر
الاسلام منحصرة في الحقيقة اللغوية لان الوضع الذي كان مذكورا في
تعريف الحقيقة والمجاز هو الوضع الذي ذكر الشيخ وهو مطلق عن الو
ضع

ضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي ففيه اشارة الى ان الحقيقة عند ا
لشيخ ليس بمنحصرة في اللغوي قلنا قد صرح الشيخ في بحث متروك الحقيقة
والمجاز على ان معنى الشرعي مجاز لانه قال قد تترك الحقيقة بدلالة العر
ف والاستعمال مثل الصلوة فانها حقيقة في الدعاء ثم استعمل في الاركا
ن المخصوصة مجازا باعتبار العرف والتصريح اقوى من الاشارة فان
قيل ان المعنى الشرعي وان كان مجازا لكنه احق ومقدم على الحقيقة في الارا
دة للعرف فكيف لا يترجح على المجاز وهو كون الشرع بمعنى الشارع او
المشروع قلنا كون الشرع بمعنى الشارع او المشروع ايضا متعارف كما ان الشر
ع بمعنى الدين متعارف فكانا متساويان في كونهما متعارفا فان قيل ان عند ا
الشيخ فخر الاسلام ايضا يلزم الميل عن الحقيقة الى المجاز مع امكان ا
لعمل بالحقيقة كيف يمكن العمل بالحقيقة بحيث بان يقال فان ادلة اظها
ر الاحكام ثلاثة قلنا ان عند الشيخ فخر الاسلام لا يجوز الميل عن ا
لحقيقة الى المجاز اذا لم يكن الحقيقة مهجورة وههنا مهجورة ثلاثة
ووجه حصر الادلة في الاربعة هذا ان حكم الشرعي لا يخلوا اما ان يثبت با
لوحي او غيره فان كان الاول فهو لا يخلوا اما ان يكون جلي او خفي فان كا
ن الاول فهو الكتاب وان كان الثاني فهو سنة وان كان غير الوحي فهو
لا يخلوا اما ان يكون الراي او غيره فان كان الاول فهو لا يخلوا اما ان يكون
راي كل المجتهدين او بعضهم فان كان الاول فهو الاجماع وان كان الثاني فهو
القياس وان كان غير الراي فهو لا يخلوا اما ان يكون القول من نفسه يظهر
في القلب او يكون قبول قول الغير بلا دليل فان كان الاول فهو الالهام وا
ن كان الثاني فهو التقليد وهما لا يكونا حجة في الشرع لان كل واحد منهما

محتمل والمحتمل لا يكون حجة في الشرع لقوله عم المتعارضان اوّلان كل واحد منهما معا
رضة بالمثل وهي لا تكون حجة لقوله عم المتعارضان متساقطان فان قيل
في الشرع م
فعلى هذا ينبغي ان لا يكون سائر ادلة الشرع حجة لان المعارضة بالمثل ا
قوية بينهم ايضا قلنا المعارضة على القسمين صوري وحقيقي فالمعارضة
بين سائر ادلة الشرع صورية لجهلنا بين الناسخ والمنسوخ والرا
جح والمرجوح فلا يخرج عن كونها حجة والا لا تكون المعارضة حقيقة فيلزم
نسبة احد المحظورات الثلاثة الى الشارع وهو الجهل او العجز او السفه
بحيث ان الشارع قد ذكر دليلين المتعارضين فهو لا يخلو اما ان يكون
له علما على الدليل السالم او لا فان لم يكن فيلزم نسبة الجهل الى الشارع
وان كان له علما فهو لا يخلو اما ان يكون قادرا على ذكره او لا فان لم يكن فيلزم
نسبة العجز اليه وان كان قادرا على ذكره وهو لم يذكر فيلزم نسبة السفه
اليه وهو تعالى منزه عنها واما في الالهام والتقليد معارضة حقيقية
فيخرجهما عن كونهما حجة وقد ذكر صاحب المولوي وجه الضبط ا
ن الدليل الشرعي لا يخلو اما ان يكون وحيا او غيره فان كان وحيا فهو لا
يخلو اما ان يكون متلوا او غيره المتلو ما يتعلق بنظم الاحكام وهي جواز
الصلوة وحرمة القرءة على الحائض والنفساء والجنب وتكفير الجاحد
وغير المتلو ما لا يتعلق بنظم الاحكام وهي جواز الصلوة الخ فان
كان الاول فهو الكتاب وان كان الثاني فهي سنة وان كان غير الوحي
فهو اي الدليل الشرعي لا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه
عن نسبة الخطاء الذي هو مسقط لعدالته وهو ارتكاب الكبائر او
الاصرار على الصغائر او لا فان كان الاول فهو الاجماع وان كان ا
الثاني

الثاني فهو القياس والوحي هو كلام الهي يصل الى قلب النبي بلسان الملك
وهو اعم من اللسان الحالي والمقالي فان قيل لا نسلم ان ادلة الشرع اربعة
بل ثمانية آخري ايضا وهي الشرائع من قبلنا وقول الاصحابي والاحتيا
ط والضرورة والتعامل واستصحاب الحال والتحري وغلبة الظن فكانت
ادلة الشرع اثني عشر فبطل حصر الادلة في الاربعة قلنا هذه الثمانية
مندرجة في هذه الاربعة وطريق الاندراج هذا ان الشرائع من قبلنا
لا يخلو اما ان يكون قصه الله تعالى او رسوله بلا انكار علينا فان كان الاول
فهي الكتاب فمندرج فيها وان كان الثاني فهي السنة فكانت مندرجة
فيها واما قول الصحابي فهو لا يخلو اما ان يكون مدركا بالعقل او لا فا
ن كان الاول فهو القياس فمندرج فيه وان كان الثاني فهي السنة محمولا على
السماع عن النبي عم فكانت مندرجة فيها واما الاحتياط فليس بدليل
بل حكم قول نبي عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما الضرورة فليس بدليل ا
يضا بل حكم قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فكان معنى قولنا ان
هذا الحكم ثابت بالاحتياط او الضرورة يعني بالدليل الذي ثبت به الاحتياط او الضرو
رة واما التعامل فهو الاجماع العملي فكان اجماعا فمندرجا في الاجماع واما استصحا
ب الحال فهو قياس ما يكون على ما كان او قياس ما كان على ما يكون فهو قياس
فمندرج في القياس واما التحري فليس بدليل بل هو جزء من غلبة الظن وهو
ليس بدليل بل هو حكم دليل العقلي فكان معنى قولنا ان هذا الحكم ثبت بالتحري
وبغلبة الظن يعني ثبت بالدليل الذي ثبت به التحري وغلبة الظن
الكتاب والسنة واجماع الامة ثم رفع هذه الثلاثة بناء على انها
تفسير الثلاثة والتفسير والمفسر باعراب واحد او على انها بدل الثلاثة و

البد والمبدل باعراب واحد والبدل هو كل لفظ ثان يجي اقامته مقام
الاول ويكون مقصودا بالحكم وهو معرب باعراب السابق فان قيل لما
كان مقصودا بالحكم دون الاول ويجي اقامته مقام الاول فما الفائدة في
ذكر المبدل قلنا الفائدة في ذكرها توطية وتمهيدا الي ذكر البدل بحيث
ان المتكلم اذا تكلم علي ذكر المبدل فيقيض السامع عن الغفلة فاذا
تكلم بالمبدل فيسمع السامع في حالة اليقظة والسمع في حالة اليقظة ا
وقع في الفهم ثم البدل علي ثلاثة اقسام بدل الكل وبدل البعض وبد
ل الاشتمال فاما بدل الكل فهو انه يقع تمام ماهية المبدل كما في قوله
ضربت زيد انفسه وعينه واما بدل البعض فهو انه يقع جزء ماهية المبدل
كما في قوله ضربت زيدا راسه واما بدل الاشتمال فهو انه يشتمل علي
المبدل كما في قوله سلبت زيدا ثوبه اوبناء علي انها تكون خبر المبتدء المحذ
وف والخبر من المرفوعات هي فتقدير الكلام احدها الكتاب وثانيها
السنة وثالثها الاجماع ثم المصنف قدم الكتاب علي الثلاثة لاجل انه
اصل بالنسبة الي الكل وقدم السنة علي الاجماع والقياس لاجل انه اصل
بالنسبة اليهما وقدم الاجماع علي القياس لاجل انه اصل بالنسبة
اليه والمراد بالكتاب بعض الكتاب وهي خمسة مائة آيات
والمراد بالسنة بعض السنة وهي ثلاثة آلاف من الاحاد
يث والمراد بالامة بعض الامة وهم المجتهدين واضاف الا
جماع الي الامة اشعارا بالامرين احدهما ان اجماع امم السا
بقة ليست بحجة وثانيهما ان الاجماع قد جعلت حجة بعد وفا
ت رسول الكريم ثم حجية الثلاثة ثابت بالكتاب اما

حجية

حجية السنة فثابت بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا واما الاجماع فثابت بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تا
مرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وطريق التمسك انه سبحانه
الله تعالى بالخيرية والخيرية انما جاء لهم اذا كان اجماعهم حجة واما
القياس فثابت بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قيل ان حجية
الكتاب لا يخلوا اما يكون ثابتا بالكتاب او باحد اصول الثلاثة او با
لعقل فان كان الاول فيلزم المصادرة علي المطلوب وهو باطل
والمصادرة ما يجعل عين المدعي دليلا علي اثبات المدعي او جزء المدعي
دليلا علي اثبات المدعي او مساوي المدعي دليلا علي اثبات المدعي وان كا
ن الثاني فيلزم الدور وهو ايضا باطل وان كان الثالث فيلزم القول با
لاعتزال وايضا يلزم بطلان الحصر في الاربعة وهما ايضا باطل ثم اعلم
ان الدور في اللغة مطلق التوقف وفي الا صطلاح توقف كل وا
حد من الشيئين علي الآخر معا وهو علي القسمين معي وتعقبي فالمعي تو
قف كل واحد من الشيئين علي الآخر معا كتوقف الاب علي الابن او توقف
الابن علي الاب وهو غير باطل والمتعقب توقف كل واحد من الشيئين علي
الآخر علي سبيل التعاقب وهو علي القسمين مصرح ومضمر فالمصرح توقف
كل واحد من الشيئين علي الآخر علي سبيل التعاقب بلا واسطة كتوقف
آ علي با او توقف با علي آ والمضمر توقف كل واحد من الشيئين علي الآخر
علي سبيل التعاقب بواسطة او بواسطتين او بوسائط كتوقف آ
علي با وبا علي جيم وجيم علي آ وهذا المتعاقب يسمي بالمهروب ايضا لا
ن المهروب مشتق من الهرب وهو الفرار وقد فرعنه لعدم شرعية

وهذا باطل لانه يلزم توقف الشيء على نفسه بحيث يجب كون ذلك الشيء
مقدما ومؤخرا عن نفسه فكان مستلزما للمحال وكل شيء كان مستلزما للمحال فهو
باطل فكذا هذا الثاني ان حجية كتاب الله ثابت بالعقل لان هو مولى العبا
د اذا امر بعض عبيده كان قوله حجة ولا يجوز لهم الى المعنى عنه فما ظنك
بحجية قول رب الارباب او فما ظنك بحجية قول من اوجدك من العدم
الى الوجود وادر اي افاض عليك شآبيب النعم اي اول النعم واخرها
وهو البدن والثالث لا يلزم القول بالاعتزال لان المعتزلة يقولون ان العقل
حجة مطلقة وعندنا ليس بحجة مطلقة بل حجة في الاعتقاديات دون العمليات
وحجية الكتاب من قبيل الاعتقاديات والرابع لا يلزم بطلان الحصر لان الحصر الا
دلة بالنسبة الى احكام العملية وحجية الكتاب من قبيل احكام الاعتقاد
ية فان قيل ان هذا الجواب انما يستقيم بالنسبة الى من اضاف الاصول الى لفظ
الفقه دون من اضاف الاصول الى لفظ الشرع لان الشرع اعم من
العمليات والاعتقاديات فلا يثبت الحصر الى العمليات فقط قلنا ان من
عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع لدفع التوهم الاختصاص بالفقه
لا لبيان حصر الادلة في الاربعة بالنسبة الى الشرع الاعم من العمليات والا
عتقاديات فان قيل ان اضافة الاصول الى لفظ الشرع الذي هو الاعم من ا
لعمليات والاعتقاديات على سبيل التسوية فما السر في الحصر الى العمليات
دون الاعتقاديات قلنا ان السر في ذلك ان المصنف يحتاج الى بيان الا
دلة التي هي دالة على اثبات احكام العملية ولا يحتاج الى بيان الادلة
التي دالة على اثبات احكام الاعتقادية ففي حق اثبات احكام العملية
قد سكت المصنف عن ما ورائها في موضع الحاجة الى البيان والسكوت

في مو

موضع الحاجة الى البيان بيان لا يكون بيان فلا يثبت الحصر ثم في هذا المقام نظر
بوجوه الاول ان حجية العقل لا يخلو اما ان يكون ثابت بالعقل او بالادلة
الاربعة فان كان الاول فيلزم مصادرة على المطلوب وان كان الثاني فيلزم الد
ور وهما باطلان والثاني ان العقل ظني وحجية كتاب الله تعالى قطعي فيلزم ا
ثبات القطعي بالظني وذا لا يجوز والثالث انه لما كان العقل حجة في الاعتقاد
يات مع انه اصل العمليات فكانت حجة في العمليات بطريق الاولى والرابع ان العقل
حادث والكتاب قديم فيلزم اثبات القديم بالحادث وذا لا يجوز اجيب عن الاو
ل ان حجية العقل بديهي فلا يحتاج الى الدليل كفوقية السماء بديهي غير محتاج الى الدليل
ثم البديهي على القسمين اولي وغير اولي فالاول ما لا يكون محتاج الى الحدوث و
التجربة كما يقال الكل اعظم من الجزء والثاني ما يكون محتاج الى الحدوث والتجربة كما
يقال السقمونيا مسهل وعن الثاني لا نسلم ان العقل ظني بل يكون قطعي لانه
ظاهر ومظهر في بدن الادمي كمثل الشمس فيكون اثبات القطعي بالقطعي و
ذا جائز وعن الثالث انما يكون كان العقل حجة في الاعتقاديات لانه لم دخل
في الاعتقاديات دون العمليات بل هي موقوف على السمع اذ لا دخل للعقل في
العمليات وعن الرابع لا نسلم ان الحادث لا يكون دليلا على اثبات القديم بل يكون
دليلا الا ترى ان سائر المصنوعات كان دليلا على وجود الصانع مع انها كانت
حادثا فان قيل ان هذا الجواب مخدوش لانه لا منافاة في دليل الذي هو بمعنى
التوليد والتاثير وهي بمعنى الامارة فالحق ان يجاب عن اصل الاعتراض
انا لا نسلم ان الكتاب قديم بل هي حادث لانها مركب من الحروف والاصوات
وهما حادثان فكذا المركب منهما والاصل الرابع فان قيل لما ابرض المصنف
القياس عن اصول الثلاثة ولم يندرج في سلك واحد قلنا انما ابرض المصنف

بيان وقت الحصر ضرورة وفي حق اثبات احكام الاعتقادية قد سكت عن ما ورائها في غير موضع الحاجة الى البيان والسكوت في غير موضع الحاجة [illegible]

باعتبار الوجوه الاول ان اصول الثلاثة اصول مطلق والقياس اصل
من وجه دون وجه والثاني ان اصول الثلاثة مثبتات والقياس مظهر و
الثالث ان الاصول الثلاثة قطعي والقياس ظني والرابع انما اورد ا
المصنف اشعارا بالامرين الاول انه في رد قول المنكر صريحا والثاني ان مر
تبة القياس بعد مرتبة الثلاثة وفي دليل الاول نظر بوجوه الاول
ان كون الشيء اصلا من وجه دون وجه لا ينافي اطلاق الاصل عليه الا ترى ان
الاب فرع الجد ومع انه يطلق عليه الاصل الكامل بالنسبة الى الابن والثاني
ان القياس سبب القريب للحكم والسبب القريب لحصول الشيء اولى في ا
طلاق الاصل من السبب البعيد وهي الاصول الثلاثة والثالث ان ضعف
بعض اقسام مقسم الواحد ليس دليل الموجب للابراز والا لابرز الحاقا
الحرف من الاسم والفعل في تقسيم الكلمة والرابع القياس ليس الا تغير الحكم
من الخصوص الى العموم وذا لا يكون الا بتقرير الحكم في محال اخرى وهل هذ
الا امارة اصل الكامل والخامس ان اصول الثلاثة ايضا فرع تصديق النبي
عم فتكون اصول من وجه دون وجه فالفرق لا يحصل بين القياس واصو
ل الثلاثة والسادس ان الاجماع ايضا فرع الداعي فيكون اصل من وجه دو
ن وجه فينبغي ان يبرزه ايضا على ان داعي الاجماع لا يخلوا اما ان يكون كتاب او
سنة او اجماع فان كان كتاب فيندرج في الكتاب وان كانت سنة فيندرج في ا
لسنة وان كان قياس فيندرج في القياس فبطل حصر الادلة في الاربعة ا
جيب عن الاول ان كون الشيء اصل من وجه دون وجه وان لم يكن منا
فيا لاطلاق الاصل لكن منافيا للاصل المطلق ومطلق الاصل عبارة
عما يطلق عليه الاصل والاصل المطلق عبارة عن اصل الكامل فمطلق ا
لاصل

لاصل من قبيل كلي المتواطي والاصل المطلق من قبيل كلي المشكك والكلي
المتواطي ما يكون صدقه على الافراد على سبيل التسوية كلفظ الانسان
والكلي المشكك ما لا يكون صدقه على الافراد على سبيل التسوية
كلفظ المملوك ولهذا يقاس على الاب لانه اصل بالنسبة الى الابن في
كونه ابوة وفي كونه ابوة لا يكون فرع الجد بل يكون فرع الجد بجهة الاخر
وهو كونه بنوة بخلاف القياس لان القياس في كونه اصلا فرع الثلاثة
وعن الثاني ان سبب القريب لحصول الشيء اولى في اطلاق الاصل عن
سبب البعيد اذا لم يكن القريب حاصلا من البعيد ولا يكون فرعه بحسب
الحقيقة فرع البعيد [illegible] ولما كان القريب حاصل من البعيد وفر
عه بحسب الحقيقة فرع البعيد لا يكون اولى والقياس بهذه المثابة اي ا
لطريق وعن الثالث ان ضعف بعض اقسام المقسم الواحد وا
ن لم يكن دليلا موجبا للابراز لكن دليلا مجوزا فان قيل فعلى هذا
يلزم التسوية بين الابراز وعدمه فالاتيان بالابراز ترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم انه
ترجيح بلا مرجح بل هو المرجح وهي تعلق ارادة المصنف ولا يقال في الاعتراض [illegible]
المرجح لتعلق ارادة المصنف والا فيلزم التسلسل او نقول في الجواب [illegible] ان لها
يوجد المرجح وهو الامرين اعني رد قول المنكر صريحا وان مرتبته دون مرتبة الثلاثة وعن الرابع
فانا سلمنا ان القياس ليس الا تغير الحكم من الخصوص الى العموم وذا لا يكون الا بتقرير ا
لحكم في محل اخر لكن المراد بالتقرير لا يخلوا اما ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب الظاهر فا
ن كان الاول فلا نسلم ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتقرير الحكم في محل
اخر بحسب الحقيقة لان القياس دليل ظني وان كان الثاني فنسلم ان تغير الحكم من الخصوص
الى العموم لا يكون الا بتقرير الحكم في محل اخر بحسب الظاهر لكن ليس هذا امارة اصل الكامل

وعن الخامس والسادس ان اصول الثلاثة وان كان فرعا لتصديق النبي عم لكن في حق
انعقاد الحجية للنبي في حق اثبات الاحكام وكذا الاجماع فرع الدليل لكن في حق انعقاد الحجية
لا في حق اثبات الحكم بخلاف القياس لانه فرع الثلاثة في حق اثبات ا
لحكم فافترقا وعن السابع ان حكم المثابة بالاجماع قطعي وبالدليل ظني فقد اختلف
الاثرين والاختلاف في الاثرين يوجب الاختلاف في المؤثرين ومع التغاير وا
الاختلاف لا يصح الاندراج وفي دليل الثاني نظر وهو ان المراد بالاثبات لا يخلو
اما ان يكون الاثبات بحسب الحقيقة او بحسب الظاهر فان كان الاول فلا
نسلم ان اصول الثلاثة مثبتات بحسب الحقيقة لان المثبت بحسب
الحقيقة وهو الموجب القديم وان كان الثاني فمسلم ان اصول الثلاثة
مثبتات بحسب الظاهر لكن القياس ايضا من هذا القبيل فلا يحصل الفر
ق بين القياس واصول الثلاثة قلنا ان المراد بالاثبات الاثبات
بحسب الحقيقة لكن الحقيقة معنيين احدهما حقيقة بحسب نفس ا
الامر والواقع والآخر حقيقة بحسب نظر دقيق المجتهد والمراد هيهنا
الحقيقة بحسب نظر دقيق المجتهد وفي نظر دقيق المجتهد الاصول الثلا
ثة مثبتات والقياس مظهر وفي دليل الثالث نظر وهو ان المراد بالقطعية و
الظنية لا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى كل اقسام الثلاثة او بعضها فا
ن كان الاول فلا نسلم ان كل اقسام الثلاثة قطعية بل بعضها ظنية ايضا
كالمأول من الكتاب والخبر الواحد من السنة واجماع السلف اذا انتقل
الينا بطريق الوحدة وان كان الثاني فبعض اقسام القياس ايضا قطعي
كالقياس بعلة المنطوقة فلا يحصل الفرق بين القياس واصول ا
لثلاثة قلنا القطعية والظنية باعتبار الاعم والاغلب والاعم

والاغلب

وعن الخامس والسادس

وعن السابع

وفي دليل الثاني

قلنا

وفي دليل الثالث

قلنا

والاغلب في الثلاثة قطعية وفي القياس ظنية وفيه نظر بوجهين الاول ان
الاعم والاغلب في السنة ايضا ظنية فينبغي ان يبرز السنة ايضا والثاني فعلى هذا
يلزم الترجيح بالكثرة التي هي من جنس القلة وبها لا يثبت الترجيح كما
تقرر عند ارباب الفن فالحق ان يجاب عن اصل الاعتراض ان القطعية
والظنية باعتبار الاصل والاصل في الثلاثة القطعية والظنية بعارض التا
ويل والنقل وفي القياس الظنية والقطعية بعارض النطق والعوارض
لا تعتبر فان قيل ان الاصل في القياس ايضا قطعية لان اصله ليس الا علة جامعة و
هو معنى النص وهو من حيث هي هي قطعية والظنية بعارض الاجتهاد قلنا
قد سلمنا ان اصل القياس ليست الا علة جامعة وهي معنى النص لكن معنى
النص من حيث هي هي ليس اصل القياس بل اصل القياس المعنى المستنبط و
هو ليس بقطعي لان القياس من صفة القايس وهو انما يكون اذا كان مستنبطا
لا معنى النص من حيث هي هي بل هو صفة النص القياس المستنبط فا
ن قيل ما الوجه للمصنف ان قيد هذه العبارة بقيد الاستنباط مع ان هذا
القيد مفهوم من ما سبق لان الالف واللام في قوله القياس بدل من المضا
ف اليه وهو المستنبط قلنا ان المصنف انما قيد هذه العبارة بقيد الاستنباط
لخوف غفلة السامع عن هذا القيد المفهوم التزاما واحترز بهذا القيد
عن قياس اللغوي والشبهي والعقلي ثم للقياس اللغوي معنيين احد
هما القياس بمعنى اللغوي وهو التقدير والثاني القياس في
اللغة والمراد هيهنا القياس في اللغة وهو تعدية الاسم من المسمى الى
المسمى الآخر بعلة جامعة كتعدية اسم الخمر من الخمر الى سائر الاشربة

المسكرة بعلة جامعة كونها مخامرة والقياس العقلي هو ان يتعدي ا
الحكم من الاصل الي الفرع بواسطة العقل كقياس السماء علي البيت في
الحدوث بعلة جامعة كونهما اليفا اي تركيبا وكقياس العسل علي
سائر الحلاوي في الحرارة بعلة جامعة كونه حلاوة والقياس الشبهي
هو ان يتعدي الحكم من الاصل الي الفرع بعلة مشابهة كقياس قا
عدة الاولي علي الاخري والاخري علي الاولي في الحكم اي الفرضية و
الوجوب بعلة المشابهة في الهيئة اعني القعود وافتراش رجله
اليسري مع نصب اليمني ومثال قياس المستنبط من الكتاب كقيا
س حرمة الواطة مع امراته علي حرمة الوطي في حالة الحيض بعلة الا
ذي المستفادة من قوله تعالي يسئلونك عن المحيض قل هو اذي فاعتزلوا النسا
ء في المحيض وقد نظر بوجوه الاول ان الشرط من شروط القياس ان لا يكو
ن الفرع منصوصا وههنا منصوص بالنص وهو قوله عليه السلام ملعون من
اتي النساء في ادبارهن والثاني ان من شرط القياس ان حكم الفرع بعينه حكم
الاصل وههنا ليس كذلك لان الحكم في الاصل موقت وفي الفرع مؤبد
الا تري انه لا يصح قياس ظهار الذمي علي ظهار المسلم لان حكم الفرع لا يكون
بعينه حكم الاصل لان الحكم في الاصل موقت الخ بالكفارة وفي الفرع يثبت
ما يبدا والثالث ان هذه العلة منقوضة بحالة الاستحاضة لان هذه
العلة موجودة فيها مع ان هذه الحكم لا يترتب عليها والرابع ان هذه المثا
ل لا يطابق المثل لان مقصود المصنف القياس المستنبط وهذا قياس بعلة
منطوقة ويجيب عن الاول ان هذا المثال مبني علي قول من يقول ان الشرط

من شروط

من شروط القياس ان لا يكون الفرع منصوص بنص مخالف وهذا النص موافق
وعن الثاني ان التغير علي القسمين احدهما بمقتضي علة الجامعة والاخر سوي
عن مقتضي علة الجامعة والمانع في باب القياس هو التغير الذي سوي مقتضي علة
الجامعة وههنا بمقتضي علة الجامعة لان العلة في الاصل موقت فيقتضي
ان يكون الحكم موقت والعلة في الفرع مؤبدة فيقتضي ان يكون الحكم مؤبد بخلاف
قياس ظهار الذمي علي ظهار المسلم لان التغير فيه سوي مقتضي علة ا
لجامعة لان علة الجامعة فيه كون كل واحد منهما اهل للطلاق وهذا لا
يقتضي ان يكون الحكم في الاصل موقت وفي الفرع مابد بل انما جاء التغير
باعتبار امر آخر وهو ان المسلم من اهل الكفارة والذمي ليس من اهل الكفا
رة فان قيل ان الذمي وان لم يكن من اهل كفارة البدنية لكنه من اهل
كفارة المالية قلنا ان الاهلية للمالية شرط علي نحو العبادة وليس للذمي اهلية
علي نحو العبادة او نقول في الجواب ان الذمي ليس من اهل الكفارة اصلا اي لا
للمالي ولا للبدني لان المقصود من الكفارة التطهير والتكفير والذمي ليس
باهل من هما ويجاب عن اصل الاعتراض لا نسلم ان الحكم في الاصل موقت وفي
الفرع مابد بل الحكم في الاصل ايضا مابد وهو حرمة الوطي في حالة الحيض ابد
اي في الدنيا وعن الثالث ان العلة ههنا ايضا تقتضي الحرمة لكن الحرمة انما
امتنع لاجل معارضتها دلالة الخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للعائشة توضئي
وصلي وان قطر الدم علي الحصير وطريق التمسك ان الاستحاضة لما لم تكن
مانعة لحقوق الله تعالي فلم تكن مانعة لحق العبد بطريق الاولي لافتقاره فان
قيل ان هذا القياس بعلة منطوقة وهي قطعية فينبغي ان لا يعارضها دلالة

خبر الواحد قلنا ان القياس بعلة منطوقة قطعية اذا لم تكن فيها
للراي دخل واذا كان للراي فيها دخل لم تكن قطعية وهيهنا للراي
فيها دخل لان الاذى الذي ذكر في قوله تعالى قل هو اذى مطلق ومطلق
الاذى ليست علة الحرمة والا فيلزم سد باب الوطي لان اقبال النساء
لا يخلوا عن قليل الرطوبة فيحتاج الى الاجتهاد ثم المجتهد قد ا
جتهد فيفهم بالاجتهاد ان المراد بالاذى المذكور في النص الاذى ا
لذي يمكن الاحتراز عنه وهو الاذى المخصوص في حالة الحيض فهذا
ركا القياس بعلة المستنبط وهو ظني فلا يعارض مع دلالة خبر الواحد و
هذا ايضا جواب عن اعتراض الرابع وقيل في جوابه ان هذا قياس بعلة ا
المستنبط لان العلة في الاصل مستفاد من قوله ولا تقربوهن حتى
يطهرن وهذه العلة ليست منطوقة فيه واما اسنادها الى قوله تعالى
قل هو اذى مسامحة لان الشرط في الدلالة والقياس ان يكون مستفا
دا عن الصفة التي كانت دالا على الحكم وهو قوله تعالى ولا تقربوهن آه
دون قوله تعالى قل هو اذى فلما صار مستنبطا وهو ظني فلا يعارض معه د
لالة خبر الواحد والمثال ايضا يطابق الممثل ومثال قياس المستنبط من
السنة كقياس سقوط [illegible] لنجاسة سور سواكن البيوت على
سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف المستفاد من قوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان قيل
هذا المثال لا يطابق الممثل لان غرض المصنف القياس المستنبط وهذا قيا
س بعلة منطوق قلنا المراد بالمستنبط معنى اللغوي والشبهي والعقلي

سواء

سواء كان منطوقا او مستنبطا وهذا ايضا معترض ومثال قياس المستنبط
من الاجماع كقياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امة الموطوءة بعلة ا
لجزئية المستفاد من الاجماع لان الاجماع قد انعقد على حرمة ام امته ا
الموطوءة ثم اعلم ان المذكور في هذا الفن شيئين احدهما المبادي
والاخر المقاصد وهي جمع المقصود وهو على القسمين الادلة وا
لاحكام والادلة جمع الدليل وهو على اربعة اقسام الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاحكام جمع الحكم وهو على ثلاثة اقسام المحكوم
عليه والمحكوم به والحكم فان قيل فعلى هذا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه
وغيره وهذا باطل كما تقرر وانما يلزم لان الحكم مقسم وقد جعل
قسما قلنا الحكم الماخوذ في جانب المقسم بمعنى اللغوي وفي جانب
القسم بمعنى الاصطلاحي فقد تغير الجهة فلا يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه وغيره والمبادي جمع مبدء والمراد بالمبدء المقدمة وهي
يطلق على جزء الدليل وهيهنا عبارة عما تذكر قبل المقصود ولها دخل في معر
فة المقصود وهو الشروع في المقاصد يعني البحث في المقاصد والشروع على ا
القسمين احدهما على وجه البصيرة والاخر لا على وجه البصيرة اما الاول
هو الذي يكون له في وقت الشروع يحصل العلم على مسائل ما شرع فيه
بنوع علم والثاني هو الذي لا يكون له في حين وقت الشروع يحصل العلم
(يعني اجمالا لا تفصيلا)
على مسائل ما شرع فيه بنوع علم والموقوف على المقدمة الشروع على و
(يعني لا اجمالا ولا تفصيلا)
جه البصيرة ثم هذه المقدمة مشتملة على امور ثلاثة التعريف والموضوع
والغرض ومعنى الاشتمال هذا ان في المقدمة لا بد عن معرفتها

التعريف والموضوع والغرض لانه لو لم يعرف التعريف لكان طلب الشيء المجهول ولو لم يعرف الموضوع لا يحصل له الامتياز ما شرع فيه عن غير ما شرع فيه ولو لم يعرف الغرض لكان سعيه عبثا ثم مطلق التعريف في اللغة ما يعرف به الشيء وقدم بيان مطلق التعريف على بيان تعريف المقيد لان المطلق جزء المقيد والجزء مقدم على الكل من حيث التحقق والتعقل وهو في الاصطلاح على ثلاثة اقسام حقيقي ورسمي ولفظي اما الحقيقي فهو تعريف الشيء بجميع ذاتيات الشيء كتعريف الانسان بحيوان ناطق واما الرسمي فهو تعريف الشيء بجميع عوارض الشيء كتعريف الانسان بماشي القدمين عارضي الاظفار ومبادي البشرة مستقيم القامة ضاحك بالطبع واما اللفظي فهو تعريف الشيء باسم اشهر المرادف كتعريف الغضنفر بالاسد والغيث بالمطر والعقار بالخمر ثم الحقيقي على القسمين حقيقي بحسب الحقيقة وحقيقي بحسب الاسم اما الاول فهي عبارة عن تعريف الشيء بجميع ذاتيات الشيء الذي كان لوجوده معلومية في الخارج كتعريف الانسان بحيوان ناطق واما الثاني فهي عبارة عن تعريف الشيء بجميع ذاتيات الشيء الذي لا يكون لوجوده معلومية في الخارج كتعريف مركبات الاعتبارية بذاتيات مركبات الاعتبارية كتعريف العنقاء بذو جناحين وذو راسين لو طار لطار بالجمل او الجبل والرسمي ايضا على القسمين احدهما رسمي بحسب الحقيقة والآخر رسمي بحسب الاسم اما الاول فهي عبارة عن تعريف الشيء بجميع عوارض الشيء الذي يكون لوجوده معلومية
في الخارج

في الخارج كتعريف الانسان بماشي القدمين آه واما الثاني فهي عبارة عن تعريف الشيء بجميع عوارض الشيء الذي لا يكون لوجوده معلومية في الخارج كتعريف مركبات الاعتبارية بعوارض مركبات الاعتبارية كتعريف العنقاء بالاحمر او الاسود او الابيض وقيل مطلق التعريف ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فان قيل ان هذا التعريف ليس بمانع لانه يدخل فيه العلامة لان العلامة ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قلنا ان هذا التعريف كان بمعنى اللغوي وهو عام فلا باس بدخول الغير فيه وهم يقولون في التقسيم ان مطلق التعريف في الاصطلاح على القسمين حقيقي ولفظي ووجه الضبط ان التعريف لا يخلو اما ان يحصل به احضار صورة غير الحاصلة او احضار صورة الحاصلة فان كان الاول فهو حقيقي وان كان الثاني فهو لفظي فيحصل منه تعريف الحقيقي وهو انه يحصل به احضار صورة غير الحاصلة واللفظي انه يحصل به احضار صورة الحاصلة فان قيل فعلى هذا يلزم تحصيل الحاصل وهي باطلة قلنا ان في هذه التعريف قد اخذ قيده يكون دفعا لهذه الاعتراض وهو ان التعريف اللفظي ما يحصل به احضار صورة الحاصلة بعد ان يكون فيه نوع خفاء ثم الحقيقي على القسمين احدهما حد والآخر رسم فالحد هو قول دال على ماهية الشيء كتعريف الانسان بحيوان ناطق وسمي الحد به لان الحد في اللغة المنع ولهذا سمي البواب بالحداد لانه مانع عن دخول الغير الى الدار وهو ايضا مانع عن دخول الغير في المحدود والرسم هو قول دال على عوارض ماهية الشيء كتعريف الانسان بماشي القدمين آه وانما سمي به اي الرسم لان الرسم هي عبارة عن اثر الشيء كما يقال هذا رسم الدار اي اثر الدار وهذا

التعريف بالاشارة ايضا ثم الحد على القسمين حد تام وحد ناقص واما التام فهو ما يكون مركبا
من جنس قريب كتعريف الانسان بحيوان ناطق واما الناقص فهو ما يكون مركبا من جنس بعيد
وفصل قريب كتعريف الانسان بجسم ناطق وسمي التام به باعتبار اخذ جميع الذاتيات فيه
وسمي الناقص به باعتبار عدم اخذ جميع الذاتيات فيه ثم الرسم على القسمين رسم تام و
رسم ناقص واما الرسم التام فهو ما يكون مركبا من جنس القريب ومن خاص اللازم
كتعريف الانسان بحيوان ضاحك واما الناقص فهو ما يكون مركبا من العوارض صرف كتعر
يف الانسان بماشي القدمين آه وسمي التام به لان المشابهة بالحد التام عن
رسم الناقص وسمي الناقص به لان مشابهته بالحد ناقص عن رسم التام وا
ما التعريف علم الخاص وهو اصول الفقه فهو على القسمين اضافي ولقبي اما الا
ضافي فهي عبارة عن تعريف المضاف والمضاف اليه على حدة واما اللقبي فهي عبارة
عن تعريف المجموع اما التعريف المضاف فما ذكر من قوله والاصول جمع اصل آه و
اما التعريف المضاف اليه فهي معرفة النفس ما لها وما عليها احترز بالمعرفة
عن التقليد لان المعرفة عبارة عن ادراك الجزئيات عن الادلة والتقليد فهو
قبول قول الغير بلا دليل ثم المعرفة اذا ذكرت في علم الاصول فالغرض منها ا
دراك الجزئيات عن الادلة واذا ذكرت في علم التصوف فالغرض منها ادرا
ك الجزئيات بالزهد والرياضة ثم بعض العلماء قد ذكر في التعريف قيد العمل وبعض
لم يذكر فالذي لم يذكر فغرضه الشمول لفقه الاكبر واما الذي ذكر فغرضه
عدم الشمول لفقه الاكبر ثم قال صاحب التوضيح المراد بقوله ما لها الثواب وبقو
له ما عليها العقاب او المراد بما لها الجواز وبما عليها الوجوب فان قيل ان جميع ا
الامور التي ياتي بها المكلف فهي ستة الواجب والمندوب والمباح والمكروه
التنزيهي والتحريمي والحرام وفي كل واحد منها طرفين طرف الفعل وطرف الترك
فصار

فصار اثني عشر امورا فان كان المراد بما لها الثواب وبما عليها العقاب ففعل ا
لواجب والمندوب يدخل فيما لها وفعل الحرام ومكروه التحريمي وترك الواجب يدخل
فيما عليها وباقي السبعة ليس من قبيل ما لها ولا من قبيل ما عليها فان قيل ان في
باقي السبعة يوجد ترك الحرام ومكروه التحريمي وهو مثاب عليه بالنص وهو قوله تع
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى قلنا ان الترك
على القسمين ترك بعد القدرة وترك قبل القدرة فالمذكور في النص هو ترك بعد
القدرة ولا شك انه مثاب عليه والمذكور في الاقسام هو ترك قبل القدرة وهو
ليس بمثاب عليه والا فيثبت للشخص الواحد في آن واحد المثوبات الكثيرة وفيه خرق الاجماع وجه آخر بالوجهين الاول
ان كلا منا في ترك الذي يكون ما اتى به المكلف وليس هذا الا ترك بعد القدرة
ولكن فعلى هذا يلزم بطلان حصر الاقسام في اثني عشر بل صار ثمانية عشر
فيحمل قول الشارح على السهو من الكاتب وان كان المراد بما لها الجواز وبما
عليها الوجوب ففعله عن ما سوى الحرام وما سوى المكروه والتحريمي والترك
ما سوى الواجب فالما سوى يدخل فيما لها وما عليها وهذه الثلاثة لم يكن
من قبيل ما لها وما عليها لان فعل الحرام ومكروه التحريمية وترك الواجب ليس
بواجب ولا جائز قلنا ان ما لها وما عليها في طرفي النقيض ولا يكون في طرفي الضدية
فيكون المراد بما لها عدم العقاب وبما عليها العقاب او المراد بما لها عدم الو
جوب وبما عليها الوجوب فصار جامعا والفرق بين النقيضين والضدين
ثابت بحيث ان النقيضين ما يكون الجمع والرفع المستحيل لانه لا يكون بينهما واسطة
كالليل والنهار والضدين ما يكون الجمع بينهما المستحيل لا الرفع لانه لا يكون بينهما واسطة
كالسواد والبياض ثم قيل في تعريف الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية فالعلم جنس فيطلق على التصور والتصديق والتصور هو العلم

بالشيء بدون الحكم والتصديق هو العلم بالشيء مع الحكم فبقوله بالاحكام احترز
عن التصور وبالشرعية احترز عن حكم الحسي كما في قوله النار محرقة والعقلي كما في
قوله العالم حادث وبالعملية احترز عن حكم الشرعي الاعتقادي كحجية القياس
وبقوله من ادلتها احترز عن التقليد وبقوله التفصيلية احترز عن حكم غير
تفصيلية كقواعد الصرف والنحو ثم بقوله بالاحكام انما احترز عن التصور
فقط اذا كان المراد بالحكم الحكم بحسب عرف العام وان كان المراد بالحكم الحكم با
لاصطلاح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى الخ فبها احترز عن التصور والحكم الحسي
العقلي وبقوله الشرعية احترز عن خطاب [illegible] غير الشرعية مثل قوله تعالى آمنوا
وبقوله العملية احترز خطاب شرعي الاعتقادي مثل قوله تعالى فاعتبروا الخ فان قيل
المراد بالعلم لا يخلو اما ان يكون العلم بكل الاحكام او بالبعض فان كان الاول فهو
غير ممكن لان الاحكام تابع للحوادث والحوادث تابع للازمنة والازمنة غير متناهية
بطل فكان الاحكام ايضا غير منضبطة وان كان الثاني فهو لا يخلو اما ان يكون المرا
د بالبعض البعض المعين او المطلق فان كان الاول فالبعض المعين هو الذي
يكون نسبة التعين ثابتة بالنسبة الى الكل فهو مجهول بجهالة الكل وان الثاني
فينبغي ان العالم بالمسئلة او بالمسئلتين يكون فقيها ويكون العلم فقها والامر
ليس كذلك قلنا المراد بالاحكام كلها والمراد بالعلم تهيؤ العلم وهو ممكن فا
ن قيل ان المراد بالتهيؤ لا يخلو اما القريب او البعيد فان كان الاول فهو غير
منضبطة لتفاوت الاشخاص في الذكاوة والغباوة وان كان الثاني فهو ثا
بت لكل شخص فينبغي ان يكون كل شخص فقيها والامر ليس كذلك قلنا ان المرا
د بالتهيؤ القريب وان قلت انه غير منضبطة قلنا لا نسلم لان معنى التهيؤ ا
لقريب هنا ان يعلم الحكم في كل حادثة بتقدير وقوع الحادثة وهو منضبطة
وفيه

١٥

وفيه
وفيه نظر بوجوه الاول فعلى هذا يلزم سد باب الاجتهاد لان كثيرا من الحوادث ليست
فيها ورود النص ولا تكون [illegible] فيها انعقاد الاجماع ولا تكون للاجتهاد فيها مساغ
كما في مسئلة الدهر والثاني فعلى هذا يلزم عدم فقاهة الامام لانه قال في مسئلة الدهر
لفظا لا ادري حيث قال لا ادري ما الدهر واللازم باطل فكذا الملزوم والثالث فعلى
هذا يلزم تصويب كل مجتهد الى الحق وهو باطل بالنص وهو قوله عم المجتهد قد
يخطئ وقد يصيب فكذا الملزوم ونجيب عن الاول والثاني لا نسلم وجود الحادثة
التي ليست فيها ورود النص ولا انعقاد الاجماع ولا للاجتهاد فيها مساغ واما
مسئلة الدهر فجاز ان ابو حنيفة يعلم حكمها لكن لم يحكم فيها في جواب السائل لتقصير
فيه او لمعارضة النصوص او لمشابهة الحق بالباطل وعن الثالث ان تصويب
على القسمين احدهما بحسب نفس الامر والواقع والآخر بحسب زعم المجتهد فالمراد
بالتصويب التصويب بحسب زعم المجتهد وهو غير باطلة بل الباطلة بحسب نفس الا
مر والواقع وهي غير لازمة فالباطلة غير لازمة واللازم غير باطلة او
اجيب عن اصل الاعتراض المراد بالعلم العلم بكل الاحكام لكن الذي ظهر نزول
الوحي بها وانعقد الاجماع عليها وهذه الاحكام منضبط بانضباط الا
دلة فكانت حاصل تعريف الفقه هي العلم بكل الاحكام الشرعية العملية ا
لتي قد ظهرت نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط
الصحيحة منها لا المسائل القياسية اي لا يشترط العلم بمسائل القياسية
لانها نتيجة الفقاهة فكانت موقوفة على الفقاهة ولو كانت الفقا
هة موقوفة عليها فيلزم الدور فان قيل ان هذا الجواب انما يستقيم في حق
مجتهد الاول دون الثاني والثالث لان مسائل القياسية كانت نتيجة فقا
هة مجتهد الاول دون الثاني والثالث فينبغي ان يشترط العلم بالمسائل [illegible]

لان الدليل انما يستقيم في حقهم

القياسية لكون الشخص فقيها في حق الثاني والثالث قلنا ان مسائل القياسية
لما كانت نتيجة فقاهة مجتهد الاول فكذا الثاني والثالث لان المجتهد لا يجوز
تقليد الغير بل الواجب له العمل بالاجتهاد فلا يشترط العلم بالمسائل القيا
سية لكون الشخص فقيها في حق الثاني والثالث ثم الحكم ا بمعنى [illegible]
هو العام هو اسناد الامر الى الآخر ايجابا وسلبا وفي اصطلاح المنطقيين هو ادراك نسبة
واقعة وليس بواقعة وفي اصطلاح الفقهاء ما ثبت بالخطاب وفي اصطلاح الاصوليين
هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالاقتضاء هو الطلب والطلب
على القسمين طلب الفعل وطلب الترك ثم طلب الفعل ايضا على القسمين جازم
وغير جازم وطلب الترك ايضا على القسمين جازم وغير جازم وفيه نظر بوجوه
الاول ان هذا التعريف غير جامع لانه يخرج منه الحكم المتعلق بفعل الصبي بعيد ا
لمكلفين والثاني انه يخرج منه الحكم الوضعي ككون الشيء سبب للشيء وظرفه وشرطه
بقيد الخطاب والثالث انه يخرج منه مثل آمنوا لانه ليس بمتعلق بفعل المكلف بل با
عتقاد المكلف والرابع فعلى هذا يلزم التكرار بين الاحكام وبين العملية في تعريف
الفقه لان بالاحكام يحترز عن الاعتقاديات فلا حاجة الى ذكر العملية والخامس
انه يخرج منه المسائل القياسية لانها ليس بخطاب والسادس ان كلامنا
في حكم مصطلح الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب وقد تعرف بنفس الخطاب
وهذا تعريف بالمباين وهو لا يجوز والسابع ان الحكم حادث والخطاب قد
يم فهذا يلزم تعريف الحادث بالقديم وذا لا يجوز وهو حادث باعتبارا
لوجهين الاول انه يوصف بالحصول بعد العدم وكلما كان متصفا با
لحصول بعد العدم فهو حادث فكذا الحكم حادث كما يقال حلت المرأة
بعد ما لم تكن حلالا وحرمت المرأة بعد ما لم تكن حراما والثاني انه معلل

معلل بالحوادث وكلما كان معللا بالحوادث كان حادثا فكذا الحكم حادثا كما يقال
حلت المرأة بالنكاح وحرمت المرأة بالطلاق والثامن انه قد ذكر في التعريف
كلمة او وارادة كلمة او في التعريفات مستنكر لان كلمة او تفيد الشك والشك
ينافي التعريف اجيب عن الاول ان تعلق الحكم بفعل الصبي باعتبار تعلق الحكم بفعل
الولي وولية كان مطلقا فان قيل لا نسلم تعلق الحكم بفعل الصبي باعتبار تعلق الحكم
بفعل الولي بل الحكم متعلق بالذات بفعل الصبي وهو الانعقاد والحكم
الذي كان متعلق بفعل الولي وهو حكم آخر وهو النفاذ وان سلم ان تعلق ا
لحكم بفعل الصبي باعتبار تعلق الحكم بفعل الولي فقلنا ان هذا استقيم في المعاملات
دون العبادات بل في العبادات كان الحكم متعلق بالذات بفعل الصبي كصحة ا
لايمان الصبي والصلوة قلنا ان كلامنا ليس في مطلق الحكم بل حكم الشرعي والصحة
والفساد ليس بحكم الشرعي فلا ضير في خروجه فان قيل لا نسلم لان الصحة عبارة
عن كون ما آتي به موافق الشرع والفساد عبارة عن كون ما آتي به مخالف الشرع
وذا لا يعلم الا بورود الشرع فصارا حكمين شرعيين على انه يقال صلوة ا
لصبي مندوب والمندوبية حكم الشرعي متعلق بفعل الصبي اجيب عن الاول لا
نسلم لان الصحة عبارة عن امتثال امر الشرعي [illegible] والفساد عبارة عن
عدم امتثال امر الشرعي وذا ليس بحكم الشرعي بل حكم وضعي او عقلي فلا
ضير في خروجه وعن الثاني اي قوله صلوة الصبي مندوب فهو مأول بتاويل ان
ولي الصبي كان مامورا على امره بالصلوة الى الصبي بالنص وهو قوله عم مروا
صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولو
في مطلق او يجاب عن اصل الاعتراض ان حكم المتعلق بفعل الصبي لا يخرج
لان المكلف اعم من مكلف حالي ومالي والصبي وان لم يكن مكلف حالا لكن ما

فان قيل ان استعمال لفظ المكلف في المتلبس الحالي حقيقة وفي الماضي بالصفة مجاز فاراد
تهما جمع بين الحقيقة والمجاز وذا باطل قلنا المراد بالمكلف ذات الصالح لتعلق
الحكم فيكون هذا جمع بين الحقيقة والمجاز بطريق عموم المجاز وذا جائز وعن
الثاني ان معنى قوله الوقت سبب للصلوة او ظرف لها او شرط لها يعني يوجب
الصلوة عند دخول الوقت والوجوب حكم شرعي متعلق بفعل المكلف ايجابا انا لا ننفي
مطلق الحكم بل حكم التكليفي فلا باس بخروج حكم الوضعي ومن الثالث ان مثل آمنوا الا
يعني جـ ان لفظ الفعل المذكور في التعريف اعم من فعل القلب وفعل الجوارح
فيه وان لم يكن فعل الجوارح لكن يكون فعل القلب وكذا لا يلزم التكرار بين الاحكام
والعملية في تعريف الفقه وعن الخامس ان الخطاب اعم من ان تكون صيغة او معنى و
في مسائل القياسية وان لم تكن الخطاب صيغة لكن تكون معنى وعن السادس
ان المراد بالخطاب هو ما خوطب به وما ثبت بالخطاب واحد فكانت
التعريف بالمناسب فان قيل ان ما خوطب به عبارة عن المحكوم به والمحكوم
به والحكم غيريان فكانت التعريف بالمباين قلنا المحكوم به حكم في عرف الا
صولي فكانت التعريف بالمناسب وعن السابع لا نسلم ان الحكم حادث بل لكان
قديما فصارة التعريف القديم بالقديم ولو قلت انه متصف بالحصول بعد
العدم قلنا ان المتصف بالحصول بعد العدم لا يكون عين الحكم بل تعلق
الحكم وهو حادث فيكون معنى قوله حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا الخ
يعني تعلق الحل بالمرأة بعد ما لم تكن متعلقا وتعلقة الحرمة بالمرأة بعد ما
لم تكن متعلقا ولو قلت انه معلل بالحوادث قلنا انه معلل بالحوادث بمعنى
الامارة لا بمعنى التوليد والتاثير ولا نشك ان الحادث كانت امارة بوجود
القديم الا ترى ان سائر المصنوعات كانت امارة بوجود القديم مع
انه

الحادث ولئن سلمنا ان الحكم حادث قلنا في الجواب ان الخطاب ايضا حادث لانه
مركب من الحروف والصوت وهما حادثان والمركب من الحادث حادث فكان الخطاب حادث فكانت التعريف
الحادث بالحادث وعن الثامن ان ارادة كلمة او في التعريفات مشكل اذا كانت
لتقسيم الحد وههنا لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والدليل عليه ان في الفاظ
الحد اذا كان القيد ماخوذا الذي كان شاملا للشقين كما في قوله الجسم اما مركب
من الجوهرين او اكثر من الجوهرين فهي لتقسيم المحدود وان لم يكن كما في قوله
الجسم اما مركب من الجوهرين او ما له ابعاد ثلاثة فهي لتقسيم الحد وههنا
قد كان القيد ماخوذا الذي شاملا للشقين وهو لفظ تعلق واما تعريف الاصولي
العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا على وجه التحقيق
فبقوله بالقواعد الكلية احترز عن الفقه لانه يبحث فيه من الجزئيات وبقوله
يتوصل بها الى الفقه احترز عن قواعد الهندسية والحكمية لان فيهما يبحث عن
قواعد الكلية لكن لا يتوصل بها الى الفقه وبقوله توصلا قريبا احترز عن قواعد
الصرف والنحو لان فيهما يبحث عن القواعد الكلية يتوصل بها الى الفقه لكن بتوصل
بعيد وبقوله على وجه التحقيق احترز عن علم الخلاف لانه فيه يبحث عن قواعد ا
لكلية يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا لكن لالزام الخصم لا لاظهار الصواب ثم
مطلق الموضوع ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية لذلك الشيء وهي عبارة عن حمل عوارض
الذاتية على نفس الموضوع ونوعه او على عارض ذاتية الموضوع ونوعه مثال الاول كما في
قوله الكتاب مثبت لحكم القطعي ومثال الثاني كما في قوله الامر مثبت لحكم القطعي ومثال ا
لثالث كما في قوله العام مثبت لحكم القطعي ومثال الرابع كما في قوله العام الذي خص عنه
البعض مثبت لحكم الظني ومطلق العوارض ما خرج عن ماهية الشيء ويحمل عليه ثم هو على
القسمين عوارض ذاتية وعوارض غريبة الاول على القسمين احدهما ما يحمل على الشيء بالذات
عوارض ذاتية

كلحوق الادراك بالانسان والاخر ما يحمل على الشيء بواسطة امر المساوي كلحوق
الضحك بالقوة بالانسان بواسطة تعجب بالقوة والعوارض الغريبة على
القسمين احدهما ما يحمل على الشيء بواسطة امر الاعم كلحوق المشي بالانسان
بواسطة الحيوانية والاخر ما يحمل على الشيء بواسطة امر اخص كلحوق ا
لضحك بالفعل بالانسان بواسطة تعجب بالفعل فبقوله العوارض الذا
تية احترز عن العوارض الغريبة لانه في العلم لا يبحث عن العوارض الغريبة
فان قيل انك في علم الاصول يبحث عن حكم الخاص وحكم الخاص اخص الكتاب
عن عوارض الغريبة الكتاب لانه يلحق بالكتاب بواسطة امر الاخص لان الخا
ص اخص الكتاب قلنا ان للعام حيثيتين حيثية اتحاد العام مع الخاص لصدقه
على الخاص وحيثية تغاير العام عن الخاص لتميز العام عن الخاص لانا نبحث
عن حكم الخاص بحيثية الاولى دون بهذه الحيثية كان عارض الخاص بعينه عارض العام
فان قيل ان الاتحاد نسبة والنسبة اذا قامت بين الشيئين يكون كل واحد من ا
لشيئين متصف بمتحد بالآخر فكما ان العام متحد بالخاص فكذا الخاص متحد بالعام
فينبغي ان يكون عارض العام عارض الخاص كما ان عارض الخاص عارض العام
فيكون المشي من عوارض الذاتية الانسان والامر ليس كذلك قلنا انما
اسند الاتحاد العام الى الخاص لاجل افتقار العام الى الخاص في الوجود لانه
ليس له وجود مستقل بخلاف الخاص حيث لا يسند اتحاده الى العام لانه غير مفتقر
في الوجود الى العام لان للخاص وجود مستقل فكان عارض الخاص بعينه عارض
العام ولا يكون عارض العام بعينه عارض الخاص ونظيره في الخارج كما يقال
الوزير متصل بالامير لانه محتاج الى الامير ولا يقال الامير متصل بالوزير
لانه غير محتاج الى الوزير لاستغنائه عن الوزير تم جواب عن اصل الاعترا
ض

ص ان الخاص مساوي الكتاب لان المساوي اعم من ان يكون بالذات او مع ا
لمقابل وههنا وان لم يكن بالذات لكن مع المقابل فان قيل ما الوجه ان في العلم
لا يبحث عن نفس الموضوع ويبحث عن عوارضه قلنا ان نفس الموضوع كان مسلم
الثبوت فلا يحتاج الى البحث بخلاف عوارضه لانها من امور المكتسبة فكانت
محتاجة الى البحث فان قيل انك تبحث في علم الاصول عن نفس [illegible] القيا
س مع انه نفس الموضوع قلنا ان العلماء قد اختلفوا في حجية القياس فصار
لانه من امور المكتسبة فصار مفتقرا الى البحث ثم اختلف العلماء في موضوع
علم الاصول فذهب البعض الى ان موضوع علم الاصول هي الادلة والا
حكام لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض ذاتية ذلك الشيء وفي
علم الاصول يبحث عن عوارضهما فمن الادلة من حيث انها مثبتة ومن الا
حكام من حيث انها مثبتة بالادلة فصار كلاهما موضوعا وذهب البعض الى ان
موضوع علم الاصول هي الادلة فقط والا اي الادلة والاحكام جميعا
فيلزم تعدد الموضوع وهو مستلزم لتعدد العلوم فيصير الاصول علوما
متعددة وهو خلاف ما تقرر القوم لان المقرر عند القوم ان الاصول
علم واحد لا متعدد وفي مذهب الاول نظر وهو فيه هذا اي على ان موضوع علم
الاصول الادلة والاحكام جميعا يلزم تعدد الموضوع وتعدده يستلزم تعدد
العلوم فصار الاصول علوما متعددا وهذا خلاف ما تقرر القوم لان المقرر
عند القوم ان الاصول علم واحد لا متعدد قلنا ان تعدد الموضوع انما يستلزم
تعدد العلوم اذا لم يكن الموضوع متحدا في جهة واحدة واما اذا كان الموضوع
متحدا في جهة واحدة فلا يستلزم وههنا متحدا في جهة واحدة وهو كونه ا
تابحيث ان الاثبات معنى مصدري فكان راجعا الى الفاعل من حيث المصدر

واي المفعول من حيث الوقوع والمصدر المضاف الى الفاعل والمفعول كانت
تتحد بالذات وتتغير بالاعتبار فباعتبار الذاتية كانت الادلة والاحكام مما
بحيثية واحدة فكان الموضوع واحدا فلا تتعدد العلوم وقد ذهب الثاني بنفي
بالوجهين الاول وان سلمنا ان موضوع علم الاصول الادلة فقط فايضا
يلزم تعدد العلوم لان الادلة اربعة فتعدد دالاعتراض الثاني قد احترز
عنها والثاني ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن احوالها وفي علم الاصول يبحث
عن احوالهما اي الادلة والاحكام فكانت هي موضوعا فلما تقول
ان موضوع علم الاصول الادلة فقط اجيب عن الاول لا نسلم ان موضوع علم
الاصول الادلة الاربعة بل موضوعها دليل الشرعي وهو واحد وان سلم ان مو
ضوع علم الاصول الادلة الاربعة فايضا لا يلزم تعدد العلوم لان تعدد
الموضوع انما يستلزم تعدد العلوم اذا لم يكن الموضوع فيها في حيثية و
احدة وهيهنا فيها في حيثية واحدة وهو كونه مثبتة وعن الثاني ان في التعريف ا
لموضوع قد اخذ قيد يكون دافعا لهذه الاعتراض وهو ان موضوع العلم ما كان
مقصودا في بحث احواله والمقصود في علم الاصول هو بحث احوال الادلة و
وبحث الاحكام بالتبع لا بالذات ثم مطلق الغرض التي عبارة عن طلب الشيء
وغرض علم الاصول هي صيانة ذهن المجتهد عن الخطاء في الاجتهاد وا
ما الكتاب فالقران ثم الكتاب بحسب اللغة اسم لكل مكتوب وفي عرف الاصولي
اسم لمنزل العربي اوله الفاتحة وآخره الناس والقران بحسب اللغة اسم
للمقروء والمقرون وفي عرف الاصولي اسم لمنزل العربي اوله الفاتحة وآ
خره والناس فهما بحسب العرف مترادفين ثم الفرق بين المترادفين والمتساو
يين ثابت بحيث ان المترادفين ما يكون تغايرهما في اللفظ واتحاد في
المفهوم

المفهوم والماصدق عليه كما بين الغضنفر والاسد والمتساويين ما يكون
تغايرهما في اللفظ والمفهوم واتحاد فيما صدق عليه كما بين الانسان
والحيوان الناطق وكما بين الوضع والاستعمال الحقيقي المنزل على الرسول
عم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واحترز بقيد
المنزل عن غير المنزل ككتوب الحكمة والمعقول والقران الذي بقي على لوح الحفظ
والالف واللام في الرسول للعهد والمعهود نبينا محمد عليه السلام فبه اي بقو
له احترز عما لا يكون منزلا عليه عم كالتورية والانجيل والزبور وبقوله
بقوله المكتوب في المصاحف احترز عما نسخ تلاوته كقوله الشيخ والشيخة ا
ذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وبقوله نقلا متو
اترا احترز عما نقل الينا بطريق الواحدة كقراءة ابي بن كعب قد كانت واردة
في قضاء صوم رمضان وهو قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر متتابعات وايضا احترز عما نقل الينا بطريق الشهرة كقراءة ابن
مسعود وقد كانت واردة في صيام كفارة اليمين وهو قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام متتابعات وقوله بلا شبهة للتاكيد عندنا لان كلما نقل الينا با
لنقل المتواتر فهو بلا شبهة وفائدة التاكيد دفع مجرد توهم ذهاب الذهن
الى خلاف المقصود وهو حمل المتواتر على المشهور مجازا وعند الجصاص
للاحتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن فيه
نوع شبهة فيقول بلا شبهة احترز عنه وقيل اي عند البعض للاحتراز عن
التسمية لان في قرائة التسمية شبهة لاختلاف العلماء فيها حيث ذهب
بعض العلماء الى ان التسمية ليست من القران لانها نزلت للفصل بين ا
لسورة والفصل لا يكون الا بالاجنبي فعلم انها ليست من القران وذ

هب بعض العلماء الى ان التسمية من القرءان لان الشارع امر بتجريد المصا
حف عن الاغيار لقوله جردوا المصاحف عن الاغيار ومع امره بالتجريد هي
مكتوبة في المصاحف فعلم انها من القرءان والاختلاف اورث الشبهة
فبقوله بلا شبهة احترز عنها ثم هذا التحقيق انما كانت اذا كان الالف
واللام في قوله المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد والمعهود هي
المصاحف قراء السبعة احدها امام النافع والثاني امام ابن الكثير و
الثالث امام ابن عمرو والرابع امام ابن عاصم والخامس امام حمزة و
السادس امام الكسائي والسابع امام عاصم كذا في كتب علم القراءت فبقوله
المصاحف احترز عن الكل فباقي القيود لزيادة وضاحة ماهية الكتاب
ثم في قوله المنزل قراءتين احدهما قراءة التخفيف والاخر قراءة التشديد
وكلاهما جائز اما قراءة التخفيف لان المنزل مشتق من الانزال و
هي عبارة عن الارسال دفعة واحدة وهو ايضا ارسل دفعة واحدة
الى السماء الدنيا فان قيل ان الارسال دفعة واحدة الى السماء الدنيا على
الملك لا على رسول عليه السلام فلما قلت المنزل على الرسول عليه السلام قلنا
الحق ان يقال في الدليل ان المنزل مشتق من الانزال وهي عبارة عن ارسال
دفعة واحدة وهو ايضا ارسل دفعة واحدة الى السماء الدنيا على الرسول عم
في السنة التي توفي رسول عم ويمكن ان يجاب عنه ان الارسال دفعة وا
حدة مع رسول عم حدة الى السماء الدنيا على الملك للارسال الى رسول اليه
على الرسول عليه السلام فمعنى ارسل دفعة واحدة على الرسول عليه السلام
واما القراءة التشديد لان المنزل مشتق من التنزيل وهي عبارة عن
الارسال نجما نجما وقد ارسل نجما نجما على الرسول عليه السلام في زمان
نبوته عم

نبوته عم ثم المراد بالمكتوب المثبت وهو اعم من المثبت الحقيقي والتقديري
فان قيل ما وجه التاويل وما وجه التعميم قلنا وجه التاويل دفع الاعتراض
التي وردت على عبارة المصنف وهي ان المكتوب في المصاحف هي النقوش والقرءا
ن اسم للنظم والمعنى جميعا كما دل عليه قول الشيخ وهو اسم للنظم والمعنى جميعا
فالمكتوب ليس بقرءان وما هو قرءان ليس بمكتوب ووجه التعميم الشمول للنظم وا
لمعنى لان النظم مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا فان قيل ان المكتوب في المصاحف
هي النقوش فقط والنظم مدلول مثبت الحقيقي وهي النقوش وهو لا يسمى بمثبت
حقيقة بل يسمى بمثبت تقديرا فلا فرق بين النظم والمعنى فلم قلت ان النظم مثبتا
حقيقة والمعنى مثبت تقديرا قلنا ان النظم مدلول الملفوظ بلا واسطة للنقش فصار
قريبا الى مثبت الحقيقي وهي النقش فيسمى بمثبت حقيقة والمعنى مدلول غير اللازم
مع الواسطة للنقش فصار بعيدا من الحقيقي وهي النقش فيسمى بمثبت تقديرا فصار
تقدير الكلام الكتاب في القرءان المنزل على الرسول عليه السلام المثبت في المصا
حف حقيقة او تقديرا فان قيل فعلى هذا التقدير كان تعريف القرءان يصدق
على الواحد من النظم والمعنى على حدة لان في كل واحد منهما يجري هذه الاوصاف
الثلاثة فينبغي ان يكون لكل واحد منهما قرءانا على حدة والامر ليس كذلك قلنا ان
موصوف هذه الاوصاف مقدرة وهو المجموع من النظم والمعنى فصار تقديره
اما الكتاب في القرءان المجموع من النظم والمعنى الذي المثبت في المصاحف حقيقة او
تقديرا فان قيل انه علم من هذه التقدير ان المجموع اما مثبت حقيقة او مثبتا تقد
يرا وهي لا يكون مثبتا حقيقة ولا مثبتا تقديرا اما الاول لان بعض من
المجموع هو المعنى وهو مثبت تقديرا واما الثاني لان بعض من المجموع وهو النظم
وهو مثبت حقيقة قلنا ان تقسيم المجموع الى الحقيقي والتقديري من قبيل تقسيم الكل

الي الاجزاء لا من قبيل تقسيم الكلي الي الجزئيات وكلمة او بمعني الواو فكان
تقديره اما الكتاب فالقرءان المجموع من النظم والمعني الي التي بعض ا
جزائها مثبتا حقيقة و بعض اجزائها مثبتا تقديرا وهذه تحقيق ا
البزدوي وقد علم من التحقيق ان اتصاف النظم والمعني بالمثبت في المصا
حف بواسطة النقوش لكون النظم قريبا الي النقش فسمي بمثبت حقيقة والمعني
بعيدا من النقش فسمي بمثبت تقديرا فاقول كما جاز اتصاف النظم والمعني
بالمثبت في المصاحف بواسطة النقوش فايضا جاز اتصاف النظم والمعني
بالمكتوب في المصاحف بواسطة النقوش فما فايدة في تاويل المكتوب
بالمثبت علي ان المراد بالمثبت لا يخلو اما ان يكون مثبت الحقيقي او تقد
يري او عاما منهما فان كان الاول فيخرج المعني عن القرءانية لانه
مثبت تقديرا وان كان الثاني فيخرج النظم عن القرءانية لانه مثبت حقيقة
وان كان اعم منهما فيدخل النقش في القرءانية لانه مثبت حقيقة ثم يق
مناء ورود هذه الاعتراضات كلها علي ان المراد بالمكتوب المثبت بطر
المجاز بعلاقة ذكر الخاص وارادة العام والجار والمجرور متعلق
بالمثبت فكان تقديره اما الكتاب فالقرءان المنزل اه المثبت في المصاحف
حقيقة او تقديرا وان كان المراد بالمكتوب المثبت بطريق الحذف
والجار والمجرور متعلق بالمكتوب او كان المراد بالمكتوب بطريق
المجاز خصوص المثبت وهو المثبت بالمكتوب والجار والمجرور ايضا متعلق
بالمكتوب فما في ل الحذف والمجاز واحد فكان تقديره اما الكتاب فا
لقرءان المنزل اه المثبت بالمكتوب في المصاحف فلا يرد شيء من ا
لاعتراضات لان المثبت بالمكتوب حقيقة هو النظم والمعني مثبت
تقديرا

تقديرا والنقش ليس مثبتا بالمكتوب لانه اسم لعين المكتوب ثم ان كان القرءا
ن بمعني اللغوي فيكون المجموع تعريف الحقيقي الكتاب وابتداه يكون من قوله
فالقرءان الخ وان كان القرءان بمعني الاصطلاحي فيكون قوله فالقرءان تعريف
لفظي للكتاب وما بقي تعريف حقيقي للقرءان ويكون ابتداءه من قوله المنزل الخ
فان قيل ان ماهية الكتاب لا يخلو اما ان يكون حاصلا قبل هذه التعريف او
لا فان كان الاول فبها احضر صورة الحاصلة فكما ان القرءان تعريف لفظي
للكتاب فكذا ما بعده وان كان الثاني فبها احضر صورة غير الحاصلة فكما
ان ما بقي تعريفا حقيقيا فكذا القرءان تعريفا حقيقيا فما تقول ان القرءان لفظي
وما بقي حقيقي قلنا ان قوله فالقرءان كان تعريفا لفظيا للكتاب باصطلا
ح الاصولي وتعريف اللفظي في اصطلاحهم هي عبارة تعريف الشيء باسم اشهر
المراد ف سواء كان بها احضر صورة الحاصلة او لا ولا شك ان قوله فا
لقرءان اشهر ومرادف للكتاب بخلاف ما بقي لانه مركب والمركب لا يكون
مرادفا للمفرد والا فيلزم قضية الاوحادية يعني ارادة معني القضية من لفظ
مفرد وفيه خرق الاجماع والاعتراض مبني علي اصطلاح المنطقي وهو ليس بحجة
علينا في فهم فان قيل ان اطلاق الحقيقي علي هذا التعريف ليس بمستقيم باعتبا
ر الوجهين الاول ان التعريف الحقيقي هي عبارة عن تعريف الشيء بجميع ذا
تية الشيء وبعض ذاتيات القرءان هو الاعجاز وهو ليس بماخوذ فيها والثاني
انك تعرف القرءان بالنزول والكتابة والنقل وهي عوارض القرءان
وكل تعريف فيه اخذ عوارض فيسمي برسم قلنا ان للتعريف الحقيقي معنيين حقيقي بمعني
عام وحقيقي بمعني خاص فالاول ما لا يكون لفظيا والثاني ما يكون بالذاتيات
فالحقيقي اذا وقع مقابلا للفظي فيكون بمعني العام مرادا اذا لم يقع مقابلا

للفظي فيكون بمعنى الخاص مراد وههنا وقع مقابلا للفظي فيكون بمعنى العام مراد فان قيل ان هذا الجواب مستقيم بالنسبة الى مشق الذي اذا كان القرءان بمعنى الاصطلاحي لان هنا وقع الحقيقي مقابلا للفظي وغير مستقيم بالنسبة الى مشق الذي اذا كان القرءان بمعنى اللغوي لان نسلم لا يقع الحقيقي مقابلا للفظي بل المجموع كان حقيقي الكتاب قلنا انه بالنسبة الى ذالك الشق المراد بالحقيقي هو الى سمى بحسب الحقيقة من قبيل ذكر الصفة وارادة الموصوف ولا شك ان ما سمي بحسب الحقيقة او اجيب عنه ان ههنا الحقيقي ايضا وقع مقابلا للفظي لان نفي اللفظي ههنا مقصود فكان المعنى ان المجموع لكن تعريف الحقيقي للكتاب لا اللفظي له فان قيل ان هذا تعريف دوري يعني يستلزم الدور وهو باطل فكان هذا ايضا باطلا وانما يستلزم بحيث انك قد ذكرت في تعريف القرءان لفظ المصحف فيتوقف تعريف القرءان على المصحف ولو سال عن كل ما المصحف فلابد من الايراد في الجواب ما اجتمع فيه القرءان فيتوقف معرفة المصحف على القرءان فهل هذا الا دور قلنا لا يلزم الدور وانما يلزم اذا كان هذا التعريف القرءان لكن هذا تعريف الكتاب فيتوقف معرفة الكتاب على المصحف ولا يتوقف معرفة المصحف على معرفة الكتاب بل يتوقف على معرفة القرءان فيختلف الجهة فاندفع الدور فان قيل ان هذا الجواب انما يستقيم بالنسبة الى مشق الذي اذا كان القرءان بمعنى اللغوي ولا يستقيم بالنسبة الى مشق الذي اذا كان القرءان بمعنى الاصلاحي لان سلم يكون ما بقي حقيقي القرءان فيكون معرفة القرءان موقوفا على المصحف ومعرفة المصحف موقوفا على القرءان فايضا يلزم الدور قلنا انه بالنسبة لا نعرف المصحف بالقرءان بل نعرفه بالوحي المتلو فيتوقف معرفة القرءان على المصحف ولا يتوقف معرفة المصحف على القرءان بل على الوحي المتلو فاختلف الجهة فاندفع الدور

فان قيل

٤٧

فان قيل ان هذين الجوابين لا يكون دافعا للدور لان المعرف بحسب الحقيقة لا تكون الا ماهية الشيء والماخوذ في تعريف الشيء لا تكون الا ماهية وماهية الكتاب والقرءان واحد وكذا الماهية الوحي المتلو والقرءان فمعرفة ماهية القرءان موقوف على المصحف ومعرفة ماهية المصحف موقوف على القرءان فايضا يلزم الدور فالحق ان الجواب عن اصل الاعتراض ان القرءان مشترك بين معنى كلي ومعنى جزئي فالقرءان بمعنى الكلي فهو ان يطلق على المجموع من حيث المجموع وعلى كل جزء منه والقرءان بمعنى الجزئي فهو ان يطلق على المجموع من حيث المجموع ولا يطلق على كل جزء من اجزاء المجموع فانا نعرف القرءان الذي هو بمعنى الكلي والمعروف في تعريف المصحف القرءان الذي بمعنى الجزئي فمعرفة ماهية القرءان الذي بمعنى الكلي موقوف على معرفة ماهية المصحف وهي لا يتوقف على معرفة ماهية القرءان الذي بمعنى الكلي بل يتوقف على معرفة ماهية القرءان الذي كان بمعنى الجزئي فاختلف الجهة فاندفع الدور كذا في الغايات فان قيل ان العلم بالجزئي يتوقف على العلم بالكلي فمعرفة ماهية القرءان الذي كان بمعنى الكلي يتوقف على معرفة ماهية المصحف ومعرفة ماهية المصحف يتوقف على معرفة ماهية القرءان الذي كان بمعنى الكلي بواسطة الجزئي فايضا يلزم الدور قلنا ان العلم بالجزئي انما كان موقوفا على العلم بالكلي اذا ثبت المقدمتين احدهما ان الكلي وقع ذاتي الجزئي والثاني ان الجزئي كان معروفا بالكنه اي بالتعريف الحقيقي لا بالوجه اي لا يعرف بالتعريف الرسمي وههنا لا يوجد احد المقدمتين او يجاب عن اصل الاعتراض ان معرفة ماهية القرءان كان موقوفا على المصحف ومعرفة ماهية المصحف لا يكون موقوفا على القرءان لان المصحف كان مشهورا بين الناس حتى يعرفه الصبيان فلا يحتاج في تعريفه الى القرءان كذا في الانوار فان قيل ان دعوى لزوم

الدور بناء على سؤال السائل في حين سؤال السائل البتة يلزم الدور لانا
ان هذا سؤال موضع البراهة والسؤال في موضع البراهة سفه فلا يستحق
يستحق الجواب او يجاب عن اصل الاعتراض انا نعرف القرآن الذي كان بمعنى ا
الاصطلاحي والمأخوذ في تعريف المصحف هو القرآن الذي كان بمعنى اللغوي فمعرفة
ماهية القرآن الذي كان بمعنى الاصطلاحي يتوقف على معرفة ماهية المصحف
ومعرفة ماهية المصحف لا يتوقف على معرفة ماهية القرآن الذي كان بمعنى الاصطلا
حي بل على القرآن الذي كان بمعنى اللغوي فاختلف الجهة فاندفع الدور كذا
في الحاشية او يجاب عن اصل الاعتراض ان هذا لا يكون حدا تعريف القرآن ا
صلا اي لا حدا ولا رسما بل لتعيين الشخص يعني لامتياز المشخص عن بين الاشخاص
لان القرآن مشترك بين الكلام الازلي واللفظي فقد وقع في جواب قول السائل
اي قرآن يراد هيهنا فقال في جوابه فالقرآن المنزل آه وانما لا يكون تعريفا
اصلا لانه مشخص والمشخص لا يحد وانما لا يحد لان تشخصه لا يخلو اما ان يكون مأخوذ
في تعريفه او لا فان كان الاول فلا يكون حدا بل رسما لان التشخص من العوارض
وكل تعريف كان العوارض فيها مأخوذا سمي رسما وان كان الثاني فلا مساواة
بين المعرف ~~والمعرف وتعيين التشخص موقوف على المصحف في معرفتهما~~
والمعرف فمعرفة ماهية المصحف كان موقوفا على القرآن ومعرفة ماهية القرآن
ان لا يكون موقوفا عليه بل تعيين الشخص موقوف على المصحف فاختلف الجهة
فاندفع الدور كذا في التلويح وقد نقل بوجوه الاول ان دليلك لا يطابق
المدعى لان مدعاه نفي تعريف المطلق ودليلك دال على نفي تعريف الحدي فقط
والثاني ان تعيين الشخص جاء بالنقل فما الفائدة في ذكر الوصفين الاولين
والثالث لا نسلم ان القرآن مشخص بل كلي لانه يصدق على قرآن الذي يجري
على لسان

على لسان جبرائيل عم وميكائيل عم واسرافيل عم وعزرائيل عم وزيد وبكر وعمرو و
خالد وغيرهم والرابع ان تشخصه كان مأخوذا في تعريفه ولو قلت ان هذا ليس بحد بل هو
رسم آه فانا نقول ان الشخص كان مركب اعتبارية وذاتيات مركب الاعتباري ما كان
مأخوذا في تعريفه والشخص كان مأخوذا في تعريف الشخص وانما كان مركب الاعتباري
لانه مركب من القيد والتقييد والمقيد والقيد والمقيد كانا امرين غير اعتباريين وا
لتقييد امر اعتباري والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري لان النتيجة كانت
تابعة للاخس والارذل واجيب عن الاول ان معنى قوله لا يحد لا يعرف فيطابق الدليل
مع المدعى وانما عدل عنه اشعارا على ان القوي في التعريفات هو الحدي فلما نفي القوي
نفي الضعيف بطريق الاولى وعن الثاني ان الفائدة في ذكر وصفين الاولين هي المطابقة
بين المعرف والمعرف وعن الثالث قد سلم ان القرآن كلي وانما اطلق عليه الشخص يعني
يشبه الشخص في انه كما يعرف الشخص بالاشارة فكذا هذا او اجيب عنه لا نسلم ان القرآن
ان كلي بل هو شخص حقيقي لان الكلي ما كان متعددا بالذات وليس له متعدد بالذا
ت بل باعتبار تعدد الامحلة وقد علم من هذين الجوابين ان في الكلي مذهبين
احدهما ان الكلي ما كان فيه تعدد سواء كان بالذات او باعتبار تعدد الامحلة و
الآخر انه ما كان متعددا بالذات وعن الرابع ان وجه انما مبني بناء على ما سوى فهم فلا
يلزم علينا تصحيحه فاصل الوجه هذا ان كل واحد من الحد والرسم مركب من الجنس
والفصل وهما كلي والمركب من الكليات كلي والشخص جزئي فلا يجيء المطابقة بين
المعرف والمعرف فان قيل ان تعريف القرآن لا يكون جامعا لانه خرج عنه نظم الفا
رسي لان هذه الاوصاف لا يجري فيه مع انه قرآن بدليل جواز الصلوة عليه
ولا يكون مانعا ايضا لانه دخل فيها التسمية لان هذه الاوصاف يجري فيه مع انها
ليست بقرآن لان لوازم القرآن منتفية فيها وهو جواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض

والنساء والجنب وتكفير الجاحد أجيب عن الاول ان النظم الفارسي لا يخرج منهما ا
ي من التعريف لانا نجعل المنزل اعم من منزل الحقيقي والتقديري ونظم الفار
سي وان لم يكن منزلا حقيقة لكن منزلا تقديرا فان قيل ان استعمال لفظ المنزل
في المنزل الحقيقي حقيقة وفي منزل التقديري مجاز فارادتهما معا ليس الا جمع بين ا
لحقيقة والمجاز فالحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان لا مشاحة في خروج نظم
الفارسي لانه ليس بقرآن واما جواز الصلوة به فبعبارة قوله تعالى فاقرءوا ما
تيسر من القرآن او بدلالة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وطريق ا
لعبارة هذا ان في الاية ذكرت كلمة من وهو للتبعيض فالمامور به بعض
القرآن والبعض اعم من بعض التركيبي والبسيطي وبعض التركيبي عبارة عن بعض
الذي هو مركب من النظم والمعنى وبعض البسيطي عبارة عن بعض الذي هو ا
لمعنى فقط وفي نظم الفارسي وان لم يوجد بعض التركيبي لكن يوجد بعض ا
لبسيطي وطريق الدلالة انه تعالى جوز الصلوة بنظم العربي بعلة انه مشتمل على معنى
القرآن والاشتمال كما يوجد في نظم العربي كذا يوجد في نظم الفارسي فان
قيل ان هذين الطريقين منقوض اما النقض الوارد على طريق العبارة
فهو ان بعض البسيطي كما كان موجودا في نظم الفارسي فكذا في سائر الالسنة
فينبغي ان يجوز الصلوة بسائر الالسنة بعبارة هذا النص واما النقض الوارد
على طريق الدلالة فهو ان الاشتمال كما يوجد في نظم الفارسي كذا يوجد في سا
ئر الالسنة فينبغي ان يجوز الصلوة بسائر الالسنة بدلالة هذا النص والامر
ليس كذلك فاما الجواب عن النقض الوارد على طريق العبارة هو ان الله تعالى
قال فاقرءوا وقرءة القرآن بغير نظم العربي والفارسي لا يسمى قرءة في عرف العر
ب بل يسمى بالنطق والكلام فلا يكون متناول النص فاما الجواب عن النقض
الوارد

الوارد على طريق الدلالة ان علة جواز الصلوة لا يكون الاشتمال فقط بل مع امر
آخر وهو المناسبة مع العربي وهذه المناسبة يوجد في نظم الفارسي دون سائر الا
لسنة لانه قد علم بنقل السلف ان نظم الفارسي والعربي متناسبان ومتقاربان في الفصا
حة والبلاغة والفصاحة نقل الالفاظ على وفق المعاني والبلاغة نقل الالفاظ
على وجه فيه اعجاز الخصم عن المساوات وقيل الفصاحة عبارة عن نقل الالفاظ موافقا
لمقتضى الحال والبلاغة خلوص الكلام عن الركاكة وعن الشافعي ان في دخول التسمية لاضرر
لانها قرآن واما عدم جواز الصلوة عليها لاجل انها غير قرآن بل لاجل ان لا تكون
آية تامة لانه في صحيح الروايات عن الشافعي هذا ان التسمية آية تامة مع ما بعدها الى
راس الاية وعندنا آية تامة فثبت في كونها آية تامة شبهة فكانت ظنية والقرا
ءة فرض قطعي فلا يتأدى بما فيه ظني لانه يلزم اداء القطعي بالظني وذا لا يجوز وفيه
نظر بوجوه الاول انه لا نسلم ان القراءة فرض قطعي لان الدليل فرضية القراءة ليس الا
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وهذا لا يدل على فرضية القراءة في حالة الصلوة بل
يقع القطع بجواز ان يكون المراد بقوله واقرءوا القرآن خارج الصلوة وايضا الاترى
ان بعضهم ذهبوا الى الامر للندب وايضا الاترى ان بعضهم ذهبوا الى ان القراءة ليست
بفرض في الصلوة اصلا اي بالكلية لان مبناء الصلوة على الافعال دون الاقوال
بناء على صلوة المقتدي والاخرس فثبت فيها الخلاف والخلاف مورث الشبهة
فكانت ظنية فيجوز اداء الظني بالظني وذا جائز والثاني انه على صحيح الروايات من
الشافعي قوله الحمد لله رب العلمين هو بعض آية وعندنا آية تامة فثبت في كون الحمد
لله رب العلمين آية تامة شبهة فينبغي ان لا يجوز الصلوة به عندنا والامر ليس
كذلك والثالث ان معنى المجرد عن النظم ليس قرآنا اصلا اي لا حقيقة ولا حكما
عند صاحبيه وعنده قرآن اي حكما فثبت في قرآنية معنى المجرد عن النظم

شبهة فينبغي ان لا يجوز الصلوة به والامر ليس كذلك اجيب عن الاول ان القرا
ة فرض قطعي ولو قلت ان المراد به قراءة القران خارج الصلوة قلنا ان الاجماع منعقد
على ان قراءة القران خارج الصلوة ليس بفرض فتعين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من ا
لقران حالة الصلوة ضرورة والثابت بضرورة النص قطعي ولو قلت ان المجتهد
ذهبوا الى ان الامر للندب قلنا ان حقيقة الامر للوجوب ومن قال انه للندب فاحتمال ا
لمجاز وهو ليس بقادح في القطع ولو قلت ان الخلاف مورث الشبهة قلنا ان الخلاف
انما يورث الشبهة اذا حصل عن اجتهاد صحيح وههنا لم يحصل عن اجتهاد وعن
الثاني ليس في كون الحمد لله رب العلمين آه آية تامة شبهة وانما كانت اذا كان جميع
الروايات عن الشافعي متفق على ان التسمية آية تامة مع ما بعدها الى راس الآ
يات لكن بعضها مختلفة فثبت في كون الحمد لله رب العلمين آية تامة شبهة ا
لشبهة ولا اعتبار لها فلا يخرج عن كونه مجزيا للصلوة فان قيل فعلى هذا لا يخرج ا
لتسمية كونها مجزيا قلنا المجيب عن اصل الاعتراض ان عدم الجواز الصلوة بالتسمية
ليس لعدم كونها آية تامة لان بعض الروايات صادرة عن ابي حنيفة جواز الصلوة
في ما دونها بل لاجل ان في قراءة التسمية شبهة لاجل اختلاف العلماء فيها كما مر
وفرض القطعي في القراءة قرء بعض القران بناء على كلمة من بعضية في التسمية شبهة
فيلزم اداء القطعي بالظني وذا لا يجوز وفي بعضية الحمد لله رب العلمين ليست شبهة
فكان قطعي فيلزم اداء القطعي بالقطعي وذا جايز وكذا في بعضية معنى الحمد عن
النظم ليست شبهة فكان قطعي فيلزم اداء القطعي بالقطعي وذا جايز واما عدم
حرمة القراءة في حق الحائض والنفساء والجنب ففيما اذا قرء لاجل التبرك ولو
قرءوا آية طويلة لاجل التبرك فلا حرمة ففي التسمية لا حرمة بطريق الاو
لى واما عدم تكفير الجاحد فلاجل ان الكفر يندفع بادنى الشبهة وفي قراءة

الية

شبهة

وفي قراءة التسمية وهو اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء ثم قوله
جميعا للتأكيد فان قيل ان التأكيد يكون لرفع الاحتمال وههنا لا احتمال قلنا ان
ههنا يوجد الاحتمال وهو حمل الواو على او مجازا ثم لا بد من معرفة التأكيد
والتأسيس فاما التأكيد فهو ان يذكر اللفظ لتقرير معنى الحاصل وتقويته فا
ما التأسيس فهو ان يذكر اللفظ لافادة المعنى لم يكن حاصلا قبله ثم التأكيد
على القسمين لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ما يكون بتكرار اللفظ الاول كما في
قوله جاءني زيد زيد واما المعنوي فهو ما كان بالفاظ المخصوصة وهي في المفرد
النفس والعين وفي التثنية والجمع لفظ اجمع وابتع واكتع وابصع ثم قوله و
هو اسم للنظم والمعنى الى جملة معترضة وهي ما لا تكون لها تعلق بما قبلها
وما بعدها وايضا لهذه العبارة لا تعلق بما قبلها وما بعدها لان ما قبلها تعر
يف القران وليست لها تعلق بها وما بعدها بيان الاقسام وليست لها تعلق بها
والفائدة في ورود جملة المعترضة ظهوريته والتمهيد الى بيان اقسام القران
وايضا فائدتها اشارة الى ان القران مشترك كلام اللفظي والازلي وايضا فائدتها دفع وهم
الواهمين بحيث ان البعض وهم ان القران اسم للنظم فقط وهذا الوهم لهم نشاء
عن تعريف القوم لانهم عرفوا القران بالنزول والكتابة والنقل وهذه الا
وصاف يجري في النظم فقط فعلم انه اسم للنظم وايضا نشاء من قوله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا لعلكم تعقلون والعربية صفة النظم فقط فعلم ان القران اسم للنظم
فقط والبعض وهموا ان القران اسم للمعنى فقط وهذا الوهم نشاء من مذهب
ابي حنيفة لانه جوز الصلوة بنظم الفارسي وليس فيه الا المعنى فعلم ان القران اسم المعنى
فقط وايضا نشاء من قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها ليس الا المعنى فقط
فعلم انها اسم المعنى فقط ووجه العامة ان القران بحيث الحقيقة اسم المعجز والاعجاز

مناجاتهما فعلم انهما قرآن ولو قلت ان القوم عرف القرآن الى قلت
ان هذه الاوصاف يجري فيهما اما في النظم حقيقة وفي المعنى تقديرا ولو
قلت قوله تعالى انا انزلناه الآية قلت انه تنصيص وهي في النصوص لا تدل
على نفي الحكم عما عدي وكذا قوله تعالى انه لفي زبر الاولين ايضا تنصيص فلا تدل على
نفي الحكم عما عدي فقرآنية النظم ثبتت بالاول وقرآنية المعنى ثبتت با
لثاني فمجموعهما قرآن وقد اجاب المصنف عن جواز الصلوة بالنظم الفارسي
عنه بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة فان قيل لا نسلم انه مذهب ا
بي حنيفة لانه لو كان مذهبه لما قال بجواز الصلوة بقراءة الفارسية فا
فاجاب بقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة [illegible] باعتبار
الوجوه الاول ان القرآن اولا نزل باللسان القريشي ثم صعب على العرب فطلب
التخفيف من الرسول عم فهو منتظر الى الوحي فنزل الوحي من الله تعالى عليه السلام
بحيث انه يؤذن بالاستبدال فلما جاز الاستبدال في حق العرب مع كمال القدرة
على نظم العربي فيجوز في حق العجم بطريق الاولى والثاني ان الصلوة مناجات
مع الرب وهو في نهاية العلو والجلالة مع هذا علو الشان موجبة
الهيبة فلو كان نظم العربي ركنا لازما فيتحير المصلي وهو مدفوع في الشرع
بالنص والثالث ان مبنى القراءة في الصلوة على اليسر بالنص واليسر انما يجيء اذا لم
يكن نظم العربي ركنا لازما والرابع ان ابا حنيفة مستغرق في بحر التوحيد وهي
عبارة عن العلم الذي يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته ونظم القرآن كان
مشتملا على الفواصل والاسجاع وكل نظم كان مشتملا عليهما فهو في نهاية
اللذات فلو كان نظم العربي ركنا لازما فتمام توجه المصلي اليها واجب وعند
حصول التلذذ لا محالة فيصيرها حجابا بينه وبين الله تعالى فلا يحصل الخلوص
فباعتبار

فباعتبار هذه الفروق حكم ابو حنيفة بسقوط ركنية نظم العربي خاصة في حق الصلوة
فان قيل قد علم من هذه العبارة ان ركنية النظم باقية في حق سائر الاحكام سوى الصلوة
والامر ليس كذلك الا ترى انه لو قرأ آية السجدة بلسان الفارسي تجب عليه سجدة
التلاوة وفي المعنى فقط وايضا الا ترى [illegible] ان على الحائض والنفساء والجنب
مس كتوب الفارسية حرام قلنا ان ركنية النظم باقية في حق احكام الآخر واما ا
لسجدة التلاوة فلانها من ملحقات الصلوة وركنية النظم كانت ساقطا في الصلوة
فكذا فيها واما حرمة المس فليس عليهم لاجل انه قرآن بل لاجل ان نظم الفارسي
كتابا من كتب الشريعة ومس سائر كتب الشريعة عليهم فكذا هذا واقسام النظم
والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وانما قيد به لانه تعلق به غرض الاصولي
بالبحث لانه احتراز عن غير ما يرجع ان هذه الاقسام لا يجري في غير ما يرجع وهو القصص
والمواعظ والامثال والحكم والوعد والوعيد ثم المراد بالاقسام هي التقسيمات اعلم
انه لا بد في هذه المقام من معرفة ثلاثة امور التقسيم والقسم والمقسم اما التقسيم
في اللغة فاحداث الكثرة في الواحد وفي الاصطلاح ضم قيود المختلفة الى امر مشترك
بحيث يحصل بضم كل قيد قسم على حدة واما القسم فهي عبارة عن امر مشترك مع قيد واما
المقسم فهي عبارة عن امر مشترك فقط لا الاقسام والا فيلزم التقابل بينها لان
فيما بين اقسام مقسم واحد يشترط التقابل فكذا جاء التقابل فيما بين اقسام التي
يحصل منها فيصير بعض اقسام النظم يقابل بعض الآخر والامر ليس كذلك بخلاف التقسيمات
لان التقسيمات المتعددة اذا تعرض الى شيء واحد من جهات متعددة فما بينها لا تكون تقابل
بل وكذا لا تقابل فيما بين الاقسام التي يحصل منها او يقال ان المراد بالاقسام ا
لتقسيمات لانه في الواقع هي التقسيمات لان الاقسام عشرون وقد نظر بالوجهين الاول
لما كان المراد بالاقسام التقسيمات فما الوجه العدول والثاني فما العلاقة بينهما

اجيب عن الاول ان وجه العدول اشعار بان المقصود الاصلي بالبحث هي الا
قسام دون التقسيمات وعن الثاني ان العلاقة بينهما اذ ذكر المنبع واراد به المصدر السبب وانما
اضاف الاقسام الى النظم والمعنى لانهما وقعا منشاء الاقسام لكن اختلف
القوم في جهة المنشاوية فذهب البعض الى ان اقسام تقسيمات ثلاثة الاول
راجع الى النظم واقسام تقسيم الرابع راجع الى المعنى وذهب البعض الى ان اقسام
التقسيمات ثلاثة الاول وقسمين الاولين من الرابع راجع الى النظم وقسمين الآخر
ين من الرابع راجع الى المعنى وذهب البعض الى ان الاقسام كلها راجع الى النظم
مع ملاحظة المعنى والمراد بالنظم هو اللفظ المطلق وانما عدل المصنف رعاية
للادب لكلمات الله تعالى لان النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ففيه اشارة
الى ان كلمات القرآن كالدرر المسلوك في السلك واللفظ حقيقة في الرمي كما
يقال العرب اكلت التمرة ولفظت النواة اي رميت النواة وايضا يقال لفظت ا
الرمي الرقيق فلا يجيء فيه رعاية الادب **فان قيل** فعلى هذا ينبغي ان يذكر النظم في
تعريف الخاص لانه من الكتاب **قلنا** ان الخاص من حيث الخاص لا يختص بكلام
الله تعالى بل كما يجري في كلام الله تعالى ايضا يجري في كلام العباد فلا يجب رعاية
الادب **فان قيل** ان النظم كما يستعمل في جمع اللؤلؤ في السلك كذا يستعمل في الشعر وهو
قبيح كما يقال شاعر من العرب لولا الشعر بالعلماء يزري لكنت اليوم اشعر من
لبيد ولولا خشية الرحمان عندي لجعلت الناس كلهم عبيدي **قلنا** ان ا
لنظم وضع الواضع في جمع اللؤلؤ في السلك وهي غير مهجورة والاستعمال في الشعر
بعارض العرف والعوارض لا تعتبر **فان قيل** فعلى هذا اي على ان المراد بالنظم اللفظ ا
لمطلق يلزم الخلل في تعريف العامة لانهم فسروا النظم بحيث هي الفاظ مترتبة المعاني
متناسقة الدلالة على وفق ما يقتضيه الشرع لا التوالي في النطق كيف اتفق وكذا يطلق
على الترتيب

٢٧

وقال النظم
على الترتيب الفاظ المترتبة المعاني الى كما في تركيب التوصيفي يقدم الموصوف وفي تر
كيب الاضافي يقدم المضاف وقيل في مثاله قوله قفا نبك من ذكرا حبيب ومنزلي ولو قلت
نبك قفا من حبيب ذكرا لا يكون نظم **قلنا** انا نخلو عن تفسير العامة باعتبار القرينة وهو
اضافة الاقسام الى النظم والمعنى لان على تفسير العامة لا يصح اضافة الاقسام اليهما لان بعض
الاقسام راجع الى الكلمة كالاول والثالث وبعضها الى الكلام كالثاني والرابع وعلى تفسير
العامة فكلها راجع الى الكلام او غيره اربعة يعني تقسيم بوضع والبيان والاستعمال والا
ستدلال وبعضهم قدم في البيان تقسيم البيان على الاستعمال وبعضهم قدم في البيان تقسيم
الاستعمال على البيان فالاول نظر الى ان المقصود من الاستعمال البيان والاستعمال غير
مقصود والمقصود مقدم على غير المقصود والثاني نظر الى ان فيه مطابقة الوضع للطبع
ووجه الضبط في الاربعة على راي صاحب التلويح ان مفهوم الكلام لا يخلو اما ان يكون را
جعا الى نفس النظم او تصرف المتصرف فان كان الاول فهي تقسيم الاول فسمي بالوضع وان كان
الثاني فالمتصرف لا يخلو اما ان يكون متكلما او سامعا فان كان متكلما فتصرفه لا يخلو
اما ان يكون تصرف البيان او تصرف الاستعمال فان كان الاول فهي تقسيم الثاني فسمي بالبيان
وان كان الثاني فهي تقسيم الثالث فسمي بالاستعمال وان كان سامعا فهي تقسيم الرابع فسمي
بالاستدلال **فان قيل** ما الوجه انه لم اعتبرت في الاول الواسطة وفي الثاني والثالث
اعتبرت مع ان في الاول يوجد الواسطة ايضا وهو الوضع **قلنا** الواسطة في الاول هو الوضع
داخلة في حقيقة الكلمة فكانت محسوبة من نفس الكلمة فلذا لم تعتبر وفي الثاني والثالث لا تكون
داخلة في حقيقة الكلمة فلا تكون محسوبة من نفس الكلمة **فان قيل** فعلى هذا ينبغي لا يصح عد اقسام تقسيمات
ثلاثة الاخر عن اقسام كتاب الله تعالى لانها ما يكون راجعا الى النظم والمعنى وتصرف المتصرف
لا يكون النظم والمعنى **قلنا** ان ههنا ايضا الاقسام راجع في الواقع الى النظم والمعنى وانما اضاف

الي التصرف المتصرف بجاز الان هذه الاقسام لا يحصل بدونها فني المتصرف قال صاحب الموّلوي
في وجه الضبط ان النظم قد كان دالا علي المعني فلابد له من وضع اللفظ للمعني ودلالة اللفظ
علي المعني واستعمال اللفظ في المعني فالتقسيم ان كانت باعتبار وضع اللفظ له فهي تقسيم الاول يسمي
بالوضع وان كانت باعتبار دلالة اللفظ علي المعني فهي لا يخلوا اما ان تكون فيها اعتبار الظهور
والخفاء اولا فان كان الاول فهي تقسيم الثاني سمي بالبيان وان كان الثاني فهي تقسيم الرابع
سمي بالاستدلال وان كانت باعتبار الاستعمال اللفظ في المعني فهي تقسيم الثالث سمي با
لاستعمال ثم كل واحد من تقسيمات الاربعة مشتملة علي اقسام عديدة اما تقسيم الوضع :.
فمشتملة علي اقسام اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول في وجه الضبط ان اللفظ
الموضوع لا يخلوا اما ان يكون موضوعا لواحد او لكثير فان كان الاول فهو الخاص اعم
من الشخصي والنوعي والجنسي وان كان الثاني فاللفظ الموضوع لا يخلوا اما ان يكون موضوعا
لكثير بوضع واحد او متعدد فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فالكثير لا يخلوا اما
ان يترجح البعض علي البعض اولا فان لم يترجح فهو المشترك وان ترجح فهو المؤول فحصل من هذا
اي من وجه الضبط تعريف الخاص الخاص لفظ موضوع بوضع واحد لواحد وايضا حصل منه
تعريف العام العام لفظ موضوع بوضع واحد لكثير وايضا حصل هذا تعريف المشترك المشترك لفظ
موضوع بوضع متعدد لكثير بلا ترجيح وايضا حصل منه تعريف المؤول المؤول لفظ مو
ضوع بوضع متعدد لكثير مع ترجيح قال صاحب التوضيح في وجه الضبط ان اللفظ الموضو
ع لا يخلوا اما ان يكون موضوعا لواحد او لكثير فان كان الاول فهو الخاص اعم من الشخصي والنو
عي والجنسي وان كان الثاني فاللفظ الموضوع لا يخلوا اما ان يكون موضوعا لكثير بوضع
واحد او بوضع متعدد فان كان موضوعا بوضع واحد فالكثير لا يخلوا اما ان يكون محصورا او
غير محصور فان كان محصورا فهذا اسم عدد فمندرج في شق الاول وان كان غير محصور
فاللفظ

ن قال صاحب البزدوي

٢٨

فاللفظ الموضوع لا يخلوا اما ان يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له اولا فان كان مستغرقا فهو
العام وان كان غير مستغرق فسمي بالواسطة بين الخاص والعام كجمع المنكر وعام
المخصوص البعض وان كان موضوعا لكثير بوضع متعدد فهو المشترك والمؤول مندرج
فيه فحصل [illegible] من هذا اي من وجه الضبط تعريف الخاص الخاص لفظ موضوع بوضع
واحد لواحد او لكثير محصور او ايضا حصل منه تعريف العام العام لفظ موضوع بوضع وا
حد لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له وايضا حصل منه تعريف الواسطة الواسطة لفظ
موضوع بوضع واحد لكثير غير [illegible] محصور غير مستغرق لجميع ما يصلح له وايضا حصل منه
تعريف المشترك المشترك لفظ موضوع بوضع متعدد لكثير فان قيل المراد بالكثرة لا يخلوا اما
ان يكون المراد بها كثرة الاجزاء او كثرة الافراد فان كان الاول فهو كما يوجد في اسم
العدد كذا يوجد في الزيد فينبغي ان يدخل فيه اي في موضوع لكثير وان كان الثاني فهو
كما لا يوجد في الزيد كذا لا يوجد في اسم العدد فاخراج اسم العدد عن شق الاول وادخ
اله في شق الثاني غير مستقيم قلنا المراد بالكثرة كثرة الاجزاء دون الافراد لكن المراد با
لاجزاء ليس مطلق الاجزاء بل اجزاء التي كانت متفقة في اسم واحد واجزاء اسم العدد
متفقة في اسم واحد واجزاء زيد غير متفقة فان قيل ان المراد بالاسم لا يخلوا اما ان يكون
اسم الذي هو موضوع لذلك الكثير او اسم ما كالشيء والممكن فان كان الاول فكما في ذ
لك اجزاء زيد غير متفقة فكذا اجزاء اسم العدد وان كان الثاني فكما في ذلك اجزاء
اسم العدد متفقة فكذا اجزاء الزيد قلنا لا يكون المراد بالاسم الاسم الذي موضوع
لذلك الكثير ولا اسم ما بل المراد بالاسم الاسم الذي يطلق عليه في العرف علي اجزاء ا
لكثير وفي ذلك اجزاء اسم العدد متفقة لا اجزاء زيد فان قيل فعلي هذا لا يكون تعريف العام جا
معا لا نخرج منه صيغة السموات والارضين لانها محصورة مع انها من صيغ العام قلنا
ان المراد بالمحصور وغير المحصور من حيث الصيغة والصيغة السموات والارضين غير محصورة

ياء الحصر في الخارج من الافراد فلا اعتبار له ثم قال العلامة في معنى موضوع لكثير ان يكون
موضوعا للواحد من احاد الكثير فيكون لكل واحد من احاد الكثير من لولا نا ما
فكان في هذا النوع من العام اشتراك بحسب الحد لولا ت او بان يكون موضوعا لامر مشترك
فيه احاد ذلك معنى الاشتراك واحاد الكثرة الا مرصدق الامر على احاد الكثير فكان
لكل واحد من احاد الكثير جزئي من جزئيات الموضوع له ففيه اشتراك بحسب الجزئيات
او بان يكون موضوعا لمجموع ما اشترك في احاد الكثير ومعنى ه اشتراك احاد
الكثرة في المجموع هذا بان يكون ذلك المجموع مركبا من احاد الكثير فكان لكل واحد من احاد
الكثير جزء من اجزاء الموضوع له فكان فيه اشتراك بحسب الاجزاء وكلمة او لمنع الخلو
لا لمانعة الجمع وعلى هذا التحقيق نوع جميع الصيغ العام تدخل في موضوع لكثير لان صيغ العام على
ثلاثة اقسام احدها الفاظ العموم كمن وما وثانيها الفاظ الجموع كمسلمون ومشر
كون وثالثها اسماء الجموع كالقوم والرهط وطريق الدخول هذا [illegible] في من وما
مذهبين احدها مذهب التحقيق وثانيها غير التحقيق فاما على مذهب التحقيق بانهما
موضوعان للجزئيات المتعددة المتكثرة بلحاظ مفهوم الكلي [illegible] فكان لكل واحد من
اي مرئيته
الجزئيات من لولا تا ما ففيهما اشتراك بحسب الحد لولا ت فيدخلهما في شق الاول وعلى مذ
هب غير التحقيق فانهما موضوعان لمفهوم الكلي بلحاظ الجزئيات بان في حين الوضع ان
يوضع الواضع ذلك اللفظ لهذا المفهوم ويكون لحاظ ان يستعمل هذا اللفظ في جزئيا
ت هذا المفهوم فيكون لكل واحد من الجزئيات جزئي من جزئيات الموضوع له ففيهما ا
شتراك بحسب الجزئيات فيدخلهما في شق الثاني واما الفاظ الجموع واسماء الجموع ففيهما
اشتراك بحسب الاجزاء فيدخلهما في شق الثالث فان قيل ان في شق الاول يدخل المشترك لا
ن فيها ايضا اشتراك بحسب الحد لولا ت فلا يحصل الفرق بينها وبين من وما على مذهب
التحقيق قلنا ان في شق الاول قد اخذ قيده قد خرج به المشترك ويدخل به من وما و

هو

وهو ان يكون موضوعا للواحد من احاد الكثير بوضع واحد وفي المشترك لان
الوضع متعدد فان قيل ان في شق الثاني يدخل خاص النوعي والجنسي لان فيهما ايضا
اشتراك بحسب الجزئيات فلا يحصل الفرق بينهما وبين من وما على مذهب غير التحقيق قلنا
ان في شق الثاني قد اخذ قيد قد خرج به خاص النوعي والجنسي ويدخل به من وما وهو ان يكون
موضوعا لامر مشترك فيه احاد الكثير ويكون ذلك الكثير ملحوظا في وضعه وفيهما ليس
قيد الملاحظ فان قيل ان في شق الثالث يدخل الرجل والزيد لان فيهما ايضا اشتراك بحسب الا
جزاء فلا يحصل الفرق بينهما وبين [illegible] الفاظ الجموع واسماء الجموع فان قيل الذي يلزم ا
لتناقض في كلامك لانك قد اعتبرت في الرجل الاشتراك بحسب الجزئيات فنقض به شق الثاني
والان اعتبرت فيه الاشتراك بحسب الاجزاء فنقض به الشق الثالث قلنا ان الانسان و
رجل كانا خاصين اذا وقع منكران وفي النكرة مذهبين احدهما انها يوضع لمفهوم الكلي
فكانت تحته جزئيات وثانيهما انها يوضع لفرد المنتشر فكانت تحته اجزاء وانا نقض به اي
بالرجل والزيد شق الثاني على مذهب من قال انها موضوعة لمفهوم الكلي ونقض
به اي بالرجل والزيد شق الثالث على مذهب من قال انها موضوعة لفرد المنتشر فلا
تناقض وقد اجاب عن ذلك الاعتراض انه ليس المراد بالاجزاء مطلق الاجزاء بل الاجزاء ا
لتي كانت غير محصورة ومتفقة في اسم واحد فبقوله غير محصورة احترز عن اسم العدد
بقوله متفقة في اسم واحد احترز عن اجزاء الانسان والرجل والزيد لان اجزاءها
غير متفقة فان قيل ان المراد بالاسم لا يخلو اما ان يراد الاسم الذي كان موضوعا لا
لكل الكثير او ابهم ماله الشيء والممكن فان كان الاول فكما لا يكون في اجزاء الانسان والر
جل والزيد متفقة فكذا اجزاء الفاظ الجموع واسماء الجموع غير متفقة وان كان الثاني
يكون
فكما في اجزاء الفاظ الجموع واسماء الجموع متفقة فكذا اجزاء الانسان والرجل والزيد
متفقة فلا فرق قلنا لا يكون المراد بالاسم الاسم الذي موضوع لكل الكثير والاسم

ما بل المراد بالاسم الاسم الذي يطلق عليه في العرف على اجزاء الكثير وفي ذلك اجزا
ء الفاظ الجموع واسماء الجموع متفقة لاجزاء الانسان والرجل والزيد فان قيل
فعلى هذا التحقيق لا يجيء الفرق بين اسماء الاشارات والمضمرات وبين من وما لان فيهما
ايضا مذهبين احدهما مذهب التحقيق والاخر غير التحقيق اه فعلى مذهب التحقيق
يدخل في شق الاول وعلى غير التحقيق يدخل في شق الثاني مثال الاشارة هذا وهذه
ومفهوم الكلي هذا هو محسوس مشهود مذكر مشار اليه باشارة الحسية ومفهوم الكلي
هذه هو محسوس مشهود مؤنث مشار اليه باشارة الحسية ومثال المضمرات هو وهي ومفهوم
الكلي هو هو واحد غائب مذكر تقدم ذكره ومفهوم الكلي هي هو واحد غائب مؤنث تقدم
ذكره قلنا ان في شق الاول والثاني قد اخذ قيده خرج به الاسماء الاشارات والمضمرات
ويدخل من وما وهو ان يكون موضوعا لكل واحد من واحد الكثير بحيث يصح ارادة ا
وفي اسماء الاشارة والمضمرات لا يصح ارادة الكثير من ذلك اللفظ وفي من
الكثير من ذلك اللفظ فان قيل ما الدليل ان في اسماء الاشارة والمضمرات لا يصح ارا وما يصح
دة الكثير من ذلك اللفظ وفي من وما يصح مع ان الوضع فيهما على نهج واحد قلنا ان الدليل
عليها اي ان في اسماء الاشارة والمضمرات لا يصح ارادة الكثير من ذلك اللفظ وفي من وما
يصح استعمال العرب بحيث ان في اسماء الاشارة والمضمرات اذا كانت ارادة المفرد ذكر
صيغة كهذا او هذه وهو وهي واذا كانت ارادة التثنية ذكر صيغة التثنية كهذين
وهما وان كانت ارادة الجمع ذكر صيغة الجمع كهؤلاء وهذين وهم وهن واما في
من وما اي كانت ارادة واحدة او تثنية او جمع ذكر صيغة المفرد قال صاحب الانوار
في وجه الضبط ان نظم الدال لا يخلوا اما ان يكون دالا على معنى واحد او على اكثر من معنى
واحد فان كان دالا على معنى واحد فدلالة النظم لا يخلوا اما ان يكون دالا على الانفراد [illegible]
الافراد او على الاشتراك بين الافراد فان كان الاول فهو الخاص وان الثاني فهو العام
وان كان دالا على اكثر من معنى واحد فهو اي المعنى لا يخلوا اما ان يترجح بعضه على بعض
اولا

اولا فان كان الثاني فهو المشترك وان كان الاول فهو المؤول والمراد بالدلالة الوضع
مجازا من قبيل ذكر اللازم المعهدي وارادة الملزوم هو ما يكون دائرا مع الملزوم غالبا
وانما اعتبر الوضع لان المعتبر في وجه الحصر ما يكون التقسيم باعتباره وهذا ليس الا الوضع وا
نما عدل اشعارا على ان المقصود من وضع اللفظ للمعنى هو الدلالة على المعنى فحاصل وجه الضبط
هذا [illegible] الانوار
ان اللفظ الموضوع لا يخلوا اما ان يكون موضوعا لمعنى واحد او لاكثر من معنى واحد فان كا
ن موضوعا لمعنى واحد فهو لا يخلوا اما ان يكون على الانفراد او على الاشتراك بين الافراد فا
ن كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني فهو العام وان كان موضوعا لاكثر من معنى وا
حد فالمعنى لا يخلوا اما ان يترجح بعضه على بعض او لا فان كان الثاني فهو المشترك وان كان
الاول فهو المؤول فحصل منه تعريف الخاص الخاص لفظ موضوع لمعنى واحد على الانفراد و
ايضا حصل منه تعريف العام العام لفظ موضوع لمعنى واحد على الاشتراك بين الافراد وا
يضا حصل منه تعريف المشترك المشترك لفظ موضوع لاكثر من معنى واحد بلا ترجيح وايضا
حصل منه تعريف المؤول المؤول لفظ موضوع لاكثر من معنى واحد مع ترجيح وحاصل تعريف
العام الذي حصل من وجه الضبط الانوار هكذا العام لفظ موضوع لمعنى واحد ويكون
ذلك المعنى مشترك بين الافراد اي صادق على الافراد فان قيل ان هذين التعريفين لا يكون ما
نعة ولا جامعة اما الاول فلانه دخل فيهما خاص النوعي والجنسي لانهما موضوعان للمعنى
الذي يصدق على افرادهما واما الثاني فلانه خرج منهما من وما على مذهب التحقيق لانهما
لا يكونا موضوعان للمعنى الذي يصدق على المدلولات وايضا خرج عنهما الفاظ الجموع وا
سماء الجموع لانهما لا تكون موضعين للمعنى الذي يصدق على احادهما ولا يقال في الجوا
ب ان الفاظ الجموع واسماء الجموع لا يخرج لان الاحاد فيهما مراتب الجموع ومعنى هما يصدق
على المراتب فهما ايضا يوضع للمعنى الذي يصدق على احادهما وانما لا يقال لان عمومهما
ثابتة بالنسبة الى الاحاد لا المراتب ولا انه يكون العموم بالنسبة الى المراتب فالجمع الصادق

على ثلاثة لا تكون عامة والامر ليس كذلك **قلنا** ان التعريف كانت ما نعة لان المراد بوا
حدة المعنى وحدة الوضع وكلمة على بمعنى مع وقيد الملاحظة لان فيه مقصود الآلة واللام في الاشتراك
للعوض عن المضاف اليه وهو اللفظ فكانت حاصلة تعريف العام العام لفظ موضو
ع بوضع واحد مع ملاحظة اشتراك اللفظ بين الافراد فبقوله بوضع واحد احترز عن
المشترك وبقوله اشتراك اللفظ بين الافراد احترز عن خاص النوعي والجنسي لان معنى قوله
اشتراك اللفظ بين الافراد يعني صحة ارادة جميع الافراد من ذلك اللفظ وهذا في خاص
النوعي والجنسي ليس وهذا المعنى هو المراد بالشمول والتناول والانتظام الذي كان واقعا
في تعريفات العام **فان قيل** ان الاحتراز عن خاص النوعي والجنسي قد حصل بقيد الملاحظة
فالحاجة الى قيد الاخير **قلنا** قد سلم لكن المعتبر عند ناقيد الاخير دون الاول والا اي ا
عتبر قيد الاول فلا تكون التعريف مانعة ولا جامعة اما الاول فلانه دخل فيها اسماء الا
شارات والمضمرات لان فيهما قيد الملاحظ واما الثاني فلانه خرج عنها الاسم المحلي بلام
الجنس والاسم المحلي بلام الاستغراق لانه ليس فيهما قيد الملاحظ **فان قيل** فلم ذكر قيد
الملاحظ **قلنا** انه قد ذكر قيد الملاحظ موافقة لكتب السلف لان فيها ذكر قيد الملاحظ **وقد
كانت جامعة** لانه قد ذكرنا في تعريف العام الافراد وهي ما سمي بحقيقة المشتركة والمراد با
لحقيقة المفهومة يعني في مفهوم واحد والمراد بالمفهوم ما اعتبر في حين الوضع وهذا الا
عتبار اعم من ان يكون ما وضع له كما على مذهب غير التحقيق او مرادا ما وضع له
كما على مذهب التحقيق وايضا اعم من ان يكون ما وضع له لنفس صيغة العام كالاسم
المحلي بلام الجنس او بلام الاستغراق او يكون ما وضع له لاصل صيغة العام كمسلمون ومشر
كون وايضا اعم من ان يكون ما وضع له لنفس صيغة العام او يكون ما وضع له لاصل صيغة
مساوي العام في القوم والرهط **فان قيل** ما المثال ان يكون عاما ولا يكون مفهوم نفس
صيغة صادق على الافراد ولا يكون له اصل صيغة يصدق مفهوم اصل الصيغة على الا
فراد

فراد لكن مساوي في الصدق حتى يكون مفهوم اصل الصيغة مساويه يصدق على الافراد
قلنا ان مثاله قوله كل من دخل وجميع من خرج **وقيل** في الجواب عن ذلك الاعتراض ان ا
لتعريف جامعة لانه قد ذكرنا في تعريف العام افراد والمراد بالافراد المدلولات وهي اعم من
المطابقي والتضمني وهي غير محصورة متفقة في اسم واحد **لكن** هذا الجواب مخدوش والحق
ول لان على هذا الجواب لا تكون تعريف العام جامعة لانه قد خرج عنها من وما على مذهب
غير التحقيق لانه ليس فيهما على هذا المذهب جميع مدلولات المطابقي والتضمني **ويمكن ان يجا
ب** عنه انما كان من وما على مذهب غير التحقيق وضعت لمفهوم الكلي بلحاظ الجزئيات فيصير
الجزئيات كالمدلولات فصارت فيهما جمع المدلولات المطابقي فلا يخرجهما عن تعريف العام
وقد ذكر في بعض الكتب بيان هذا الاعتراض على هذا المحصل ان المراد بالاشتراك المذكو
ر في تعريف العام بقوله العام لفظ موضوع لمعنى واحد على الاشتراك بين الافراد لا يخلوا اما ا
ن يكون المراد بالاشتراك اشتراك الكلي بين الجزئيات او اشتراك الكل بين الاجزاء فان كان
الاول فتعريف العام لا تكون مانعة ولا جامعة اما الاول فلانه دخل فيها خاص النوعي والجنسي
لان فيهما ايضا اشتراك الكلي بين الجزئيات واما الثاني فلانه خرج عنها من وما على مذهب التحقيق
لانه ليس فيهما اشتراك الكلي بين الجزئيات بل فيهما اشتراك المدلولات **وايضا** خرج عنها الفاظ الجمو
ع واسماء الجموع لان فيهما ليس اشتراك الكلي بين الجزئيات بل اشتراك الكل بين الاجزاء **ولا يقال** في الجواب
ان الفاظ الجموع واسماء الجموع لا يخرج لان الاحاد فيهما مراتب الجموع ومعناهما يصدق
على المراتب ففيهما اي اشتراك الكلي بين الجزئيات **وانما لا يقال** لان عمومهما ثابت با
لنسبة الى الاحاد دون المراتب والا فالجمع الصادق على ثلاثة لا تكون عامة والامر ليس كذلك
وان كان الثاني اي اشتراك الكل بين الاجزاء فتعريف العام ايضا لا تكون مانعة ولا جامعة
اما الاول فلانه دخل فيها خاص الشخصي واسم العدد لان فيهما اشتراك الكل بين الاجزا
ء واما الثاني فلانه خرج عنها من وما على مذهبين لان فيهما ليس اشتراك الكل بين الاجزاء

بل الاشتراك المدلولات او الجزئيات قلنا ان المراد بالاشتراك الاشتراك الكلي بين الجزئيات
وقد كانت التعريف مانعة بحيث ان المراد بوحدة المعنى وحدة الوضع وكلمة على بمعنى مع
وقيد الملاحظة مقدرة والالف واللام في الاشتراك بدل عن المضاف اليه وهو اللفظ فكان
تقدير الكلام العام لفظ موضوع بوضع واحد مع ملاحظة اشتراك اللفظ بين الافراد فبقوله
بوضع واحد احترز عن المشترك اه كما مر آنفا وقد كانت التعريف جامعة لانا قد ذكرنا
في تعريف العام افرادا والمراد بالافراد المدلولات وهي اعم من المدلولات المطابقية
والتضمني وهي غير محصورة متفقة في اسم واحد وقيل في الجواب عن ذلك الاعتراض ان هذا
التعريف جامع لان المذكور في تعريف العام الافراد وهي ما سمي بحقيقة المشتركة والمراد بالحقيقة
المفهوم والمراد بالمفهوم الذي اعتبر في حين وضع صيغة العام والاعتبار اعم من ان
يكون ما وضع اه لكن هذا الجواب محذوش والحق الاول لان في هذا الجواب اعتبر المفهوم
الذي كان من الاباعد ويمكن ان يجاب عنه انه لا يكون اعتبار المفهوم الذي كان من
الاجانب بل من الاقارب لان اصل الشيء ومساويه كان من الاقارب الاول اي تقسيم
الاول في وجوه النظم اي اقسام النظم الوجوه جمع وجه وهي عبارة عن الطريق الى
الشيء وانما سمي هذه الاقسام به لانها طريقة الى معرفة احكام الشرع صيغة ولغة اي
من حيث الوضع والصيغة هي هيئة حاصلة للكلمة باعتبار الحركات والسكنات وتقديم
بعض الحروف على البعض فان قيل ان الواو في قوله والسكنات لا يخلو اما ان يكون بمعنى
المطلق او ان يكون بمعنى او فان كان الاول فيخرج عنه صيغة ضرب لان فيه لا يكون
سكنا وان كان الثاني فيخرج عنه صيغة يضرب لان فيه الحركات والسكنات جميعا قلنا ان
كلمة الواو بمعنى او وهي لمنع الخلو لا لمنع الجمع والمادة هي عبارة عن نفس
جوهر الحروف واللغة هي اعم منهما والمراد بها هيهنا المادة فقط لان العام
اذا ذكر بعد الخاص يراد به الفرد الذي يكون ما سوى الخاص لئلا يلزم استدراك

ك الخاص

٣٦

بكنايتان عن الوضع

كالخاص وهما اي الصيغة والمادة عبر بهما عن الوضع لان وضع اللفظ للمعنى لا
يكون الا بوضع الصيغة والمادة فهما ملزوما للوضع والوضع لازم فذكر الملزوم
وارادة اللازم او يكون سبب للوضع فذكر السبب وارادة المسبب ثم اعلم ان لكل لفظ معنى
مادي ومعنى صيغي ومعنى المادي مثلا مثلا في ضرب ذلك ومعنى الصيغي هو وقوع ذلك في
زمان الماضي والدليل عليه دليل الدوران بحيث ان في كل موضع يكون هذه المادة موجودة
فكان معناه موجودة وفي كل موضع لا تكون هذه المادة موجودة لا تكون معناه موجودة
وفي كل موضع تكون هذه الصيغة موجودة فكان معناه موجودة وفي كل موضع لا تكون
هذه الصيغة موجودة لا تكون معناه موجودة ففي ضرب يضرب هذه المادة موجودة فكان
معناه موجودة وفي نصر ينصر لا تكون هذه المادة موجودة فكان معناه لا تكون موجودة وفي ضرب ونصر
هذه الصيغة موجودة فكان معناه موجودة وفي يضرب وينصر لا تكون هذه الصيغة موجو
دة فكان معناه لا تكون موجودة فان قيل ان الدليل الدوران منقوض بالموضعين اما
في المادة فبقوله بضر لان هذه المادة موجودة فيه ولا تكون معناه موجودة واما في الصيغة
فبقوله شيء وحجر لان فيهما هذه الصيغة موجودة ولا تكون معناه موجودة قلنا ان معنى
المادة دائرة مع الصيغة المادة بشرط الترتيب وهيهنا ليست بموجودة والثاني معنى الصيغة دا
ئرة مع الصيغة اذا عرض الصيغة الى المادة المتصرفة وفي شيء وحجر ليست الصيغة عارضة الى
المادة المتصرفة وهي اربعة الخاص هو بحسب اللغة مشتق من الخصوص وهو الانفراد وفي عرف ا
لاصولي وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وفي ذكر اللفظ اشارة الى ان الخصوص صفة
اللفظ دون المعنى بدليل ان الماخوذ في تعريفه اللفظ وايضا فيه احتراز عن دوال الاربعة وهي
الخطوط والاشارة والعقود والنصب وبقوله وضع احترز عن المهمل كلفظ الديز مثلا
وبقوله لمعنى معلوم احترز عن المشترك والمجمل وبقوله على الانفراد احترز عن العام وفيه نظر بوجوه
الاول انك في تعريف الخاص ذكر كلمة كل وارادة كلمة كل في التعريفات مستنكر باعتبار الوجهين

الاول ان كلمة كل للاحاطة الافراد وهي غير منضبط فلا يحصل التعريف والثاني ان التعريف قد
نت للماهية ففي التعريف يوخذ كل لفظ يكون دالا على الماهية وكلمة كل دالا على الافراد والثا
في انك باللفظ احترز عن دوال الاربعة والاحتراز عن الغير يحصل بالفصل فانك ثبت مر
تبة الفصل والثالث انك قال ان اللفظ بمنزلة الجنس فلم قال احترز عن الجنس والرابع ان قيد ا
لوضع الذي ذكر في تعريفه مستدرك لان الوضع قد علم من المقسم والخامس انك بمعلوم احترز
عن المشترك والمجمل والاحتراز عن المشترك مستقيم وعن المجمل غير مستقيم لانه خارج عن ا
لمقسم اجيب عن الاول ان ارادة كلمة كل في التعريفات متنكر لكن هذا الاصطلاح المنطقين و
هو ليست بحجة علينا او نقول في جوابه ان كلمة كل بمعنى المجموع فكان معناه الخاص هذا المجموع اي ا
لاوصاف او نقول في جوابه ان المصنف ارادة كلمة كل لطلا التعريف صريحا وهو التزام الحد
ود فكانه قال الاولين الخاص كل لفظ ثم قال كل ما صدق عليه اللفظ الموصوف بما
وصف صدق عليه الخاص وعن الثاني ان بالجنس لا يحترز عن الغير الا ان الجنس سانح و
ههنا ليس كذلك لانه باعتبار يكون الى الوضع خاص لان الوضع كما يجري في اللفظ
كذا يجري في غيره كالدوال الاربعة وباعتبار يكون الى الوضع اعم لانه شامل للمو
ضوع له وبغيره وهذا ايضا جواب عن الثالث وعن الرابع انما ذكر قيد الوضع لاجل التصر
يح بما علم ضمنا وذا جائز كما في قوله تعالى واذا نقر في الناقور فذلك يوم عسير. وعلى
الكافرين غير يسير لاجل الايضاح وعن الخامس ان بمعلوم انما احترز عن المجمل بحسب
بادي الراي وبحسب بادي الراي كان داخلا ثم بقوله معلوم انما احترز عن المشترك اذا كان المرا
د بالمعلوم معلوم المراد فبقوله على الانفراد انما احترز عن العام فقط فعلى هذا كان
معنى قوله على الانفراد هكذا ان المعنى كان منفردا عن بين الافراد واذا كان المراد بالمعلو
م معلوم الشان فبه لا يحترز عن المشترك فبقوله على الانفراد انما احترز عن العام والمشترك
جميعا فعلى هذا كان معنى قوله على الانفراد هكذا ان المعنى كان منفرد عن بين الافراد
وعن

وعن بين المعاني فان قيل فعلى هذا انما احترز عن العام الذي كان فيه اشتراك الا
فراد دون العام الذي كان فيه اشتراك المعاني كمن وما على مذهب التحقيق قلنا الا
شتراك على القسمين احدهما الاشتراك الذي كان ماخوذا في مفهوم لفظ المشترك وا
لآخر الاشتراك الذي كان ماخوذا في مفهوم لفظ العام فالاول يعبر عنه القوم بالا
شتراك بين المعاني والثاني يعبر عنه القوم بالاشتراك بين الافراد والمراد بالافراد
المدلولات وهي اعم من مدلولات المطابقي والتضمني آه كما مر آنفا فان قيل ان تعريف الخا
ص لا يكون جامعا لانه خرج عنه الخاص الذي كان من قبيل المجاز لانه لا يكون فيه الوضع قلنا
لا يخرج لان الوضع الذي ذكر في تعريف الخاص اعم من وضع الواضع والمتكلم وفي المجاز وان
لم يكن وضع الواضع لكن يكون فيه وضع المتكلم او اجيب عنه انه لا يخرج لان الوضع فيه وا
ن لم يكن في محل المجاز لكن يكون في محل الحقيقة او اجيب عنه انه لا يخرج لان الوضع الذي ذكر
في تعريف الخاص اعم من وضع الشخصي والنوعي وفيه وان لم يكن وضع الشخصي لكن يكون
فيه وضع نوعي والوضع الشخصي هو ان اللفظ يلحظ بخصوصه ويوضع لمعنى بخصوصه بلا اعتبا
ر قاعدة الكلية كما في اسماء الجوامد والوضع النوعي هو ان يتعين اللفظ بازاء المعنى با
عتبار قاعدة الكلية كما في اسماء المشتقات وفي المجاز انما يوجد الوضع النوعي ايضا لان القا
عدة في المجاز هكذا ان كل اللفظ اذا قرن بقرينة صارفة فكانت متعينة للمعنى الذي كان مناسبا
لما وضع له اي لمعنى الذي وضع له اللفظ وقد تقرر في ما بين القوم معنى قوله على الانفراد
هكذا كون اللفظ موضوعا لمعنى منفرد اخاليا عن الاشتراك الذي كان معتبرا في مفهوم لفظ
العام وهو اشتراك اللفظ بين كثير غير محصور بحيث انه بمجموع واحد ان الكثير وقع مناط
الحكم اما بسبيل الاجتماع كما في جميع من دخل او بسبيل الانفراد كما في كل من دخل وما كان في الفا
ظ المجموع واسماء الجموع او جوازا كما في من وما وقد كانت هذه التحقيق في صيغة العام تبيع
صيغة الخاص فان قيل قد خرج من هذا التحقيق اي العام كلمة من الذي قرن بلفظ او كما

بقوله من دخل هذا الحصن اولا فله من نفل كذا لان فيه مجموع وحدان الكثير لا يقع منا
ط الحكم لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل الانفراد لا لزوما ولا جوازا مع انه من صيغ العام
باعتبار الوجهين الاول انه ذكر في صيغ العام والثاني ان صاحب التلويح قد انقسم كلمة
من الى اقسام الثلاثة ~~احدها ان يكون متناولا~~ وقد ذكر احد اقسام الثلاثة هذا
لمن بحيث ان كلمة من على ثلاثة اقسام احدها ان يكون متناولا للجميع على سبيل الاجتما
ع كما في جميع من دخل والآخر ان يكون متناولا للجميع على سبيل الشمول كما في من ياتي هذا الحصن
والثالث ان يكون متناولا للجميع على سبيل البدلية كما في من ياتي هذا الحصن اولا ومعنى سبيل
الاجتماع هذا ان الحكم متعلق بالمجموع وتعلق الحكم بالمجموع يكون ابيا عن تعلق الحكم بالواحد ومعنى سبيل
الشمول هذا ان الحكم متعلق بالمجموع وتعلق الحكم بالمجموع لا يابى عن تعلق الحكم بالواحد ومعنى
سبيل البدلية هذا ان يكون امكان تعلق الحكم بكل واحد وبعد تعلق الحكم بالواحد لا يمكن م تعلق
الحكم بالآخر **قلنا** انه لا مشاحة في خروج هذا المثل لانه خاص لان الخاص ما وضع لمعنى واحد و
هذا ايضا موضوع لمعنى واحد وهو الواحد السابق في الدخول وانما ذكره في صيغ العام مسا
محة نظرا الى اصل صيغته لانه في اصل الوضع كان عاما لكنه خص بعارض الاستعمال والعوا
رض لا تعتبر وهذا مذاق صاحب التوضيح فعلى هذا كان حاصل تعريف الخاص هذا الخاص كل
لفظ وضع لمعنى واحد منتف فيه الاشتراك المقيد بهذه القيودات سواء لم يكن فيه
الاشتراك ما بين الكثير اصلا كما في خاص الشخصي والنوعي والجنسي او يكون فيه الاشتراك فيما بين
الكثير لكن الكثير محصور كما في اسم العدد واما على مذاق صاحب الانوار يكون معنى قوله
على الانفراد هكذا كون اللفظ موضوعا لمعنى منفردا خاليا عن الاشتراك الذي كان معتبر
في مفهوم العام هو اشتراك اللفظ بين الافراد بحيث ان يكون بمجموع افراده فعلى هذا كان
حاصل تعريف الخاص هذا انه لفظ وضع لمعنى واحد لا يكون فيه اشتراك بين الافراد
التي تكون مقيدة بهذا القيد وهو اشتراك اللفظ بين الافراد سواء لا يكون فيه اشتراك
الافراد

الافراد اصلا كما في خاص الشخصي واسم العدد او يكون فيه اشتراك الفردين دون الا
فراد كما في التثنية فعلى هذا لا يرد الاعتراض وهي ان المراد بالافراد لا يخلو اما يراد
الافراد بحسب الواقع او بحسب الملاحظ فان كان الاول فتعريف الخاص ليس بجامع لانه خرج عنه
خاص النوعي والجنس لان فيهما افراد بحسب الواقع وان كان الثاني فتعريف الخاص ليس بما
نع لانه دخل فيه اسم الجمع بلام الجنس ولام الاستغراق لان فيهما ليس الافراد بحسب الملاحظ
لان المراد اشتراك اللفظ بين الافراد يعني صحة ارادة جميع الافراد عن ذلك اللفظ **وانما يرد**
وفي الخاص النوعي والجنسي لا يصح وفي اسم الجمع يصح او كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
فان كان المراد بالمعاني العرض نكان المراد بالمسمى العين ففيه اشارة الى اظهار الفرق بين الخاص
جواب سوال وهو ان حد الاول تام شامل للمعنى والمسمى فلا حاجة الى حد الآخير وحاصل الجواب
والعام بحيث ان الخصوص يجري في القبيلتين والعموم مختص بالعيان **فان قيل** ان هذه الفقرة
كان منقوض بلفظ العلوم لان العلم كان من قبيل الاعراض والعموم يجري فيه **قلنا** ان تعدد العلو
م باعتبار تعدد من قام به العلم ومن قام به العلم من قبيل الاعيان **فان قيل** ان هذا الجواب انما يتم
فيما اذا كان من قام به العلم متعدد واما اذا كان واحد فلا كما يقال فلان بحر العلوم **قلنا** ان تعدد
من قام به العلم اعم من ان يكون حقيقة او اعتبارا وههنا وان لم يكن حقيقة لكن يكون اعتبارا لان
باعتبار تعدد العلوم المختلفة بشخص واحد يصير شخص الواحد كالاشخاص المتعدد اعتبارا
فان قيل انه يلزم الدور لانه قد توقف تعدد العلوم على تعدد من قام به العلم والآن قد توقف
تعدد من قام به العلم على تعدد العلوم وهل هذا الا دور **قلنا** ان في جانب العلوم امران احدهما
نفس تعدد العلوم والآخر اتصاف العلوم بعموم فكان تعدد من قام به العلم موقوف على نفس تعدد ا
لعلوم ونفس تعدد العلوم ليس بموقوف على تعدد من قام به العلم بل اتصاف العلوم بعموم مو
قوف على تعدد من قام به العلم فكانت الجهة مغيرة فاندفع الدور **او اجيب** عن اصل الاعترا
ض ان المراد بالعلوم المعلومات وهي من قبيل الاعيان فالعموم يجري في الاعيان **او ا
جيب** عن اصل الاعتراض انا لا نسلم ان العموم لا يجري في الاعراض بل يجري وما قال بعضهم

ان العموم لا يجري في الاعراض فمعناه ان على الواحد بالشخص ليس بعام متعدد او يكون معناه ان
اللفظ الموضوع بازاء المعنى لا يتصف ذلك المعنى بالعموم لان العموم والخصوص من عوارض الا
لفاظ دون المعنى وان كان المراد بالمعنى مطلق المدلول فيكون المراد بالمسمى الخاص الشخصي
ففيه اشارة الى اظهار زيادة خصوصية على خاص النوعي والجنسي لان فيهما وان لم يكن
تعدد في نفس المفهوم لكن فيما صدق عليه فان قيل فعلى هذا اي المراد بالمعنى ا
لعرض وبالمسمى العين يلزم المخالفة عما تقرر للعلماء لان المقرر عندهم انه اذا ذكر المعنى
في مقابلة اللفظ فالمراد به مطلق المدلول وهو اعم من العين والعرض وايضا اذا ذ
كر المسمى في مقابلة الاسم فالمراد بالمسمى مطلق المدلول وهو اعم من العين والعرض ولا
دلالة للعام على الخاص باحد الدلالات الثلاثة من المطابقي والتضمني والالتزامي اما الاو
لا لان دلالة المطابقي عبارة عن دلالة اللفظ على تمام موضوع له والخاص ليس تمام موضوع
للعام والا فيلزم اتحاد الخاص والعام واما الثاني لان دلالة التضمني عبارة عن دلالة ا
اللفظ على جزء موضوع له والخاص ليس جزء موضوع له للعام والا لا يتحقق للعام بدون
الخاص لان الكل لا يتحقق بدون الجزء واما الثالث لان دلالة الالتزامي عبارة عن دلا
لة اللفظ على لازم موضوع له والخاص ليس بلازم لموضوع العام والا لا يتحقق العام
بدون الخاص لان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم قلنا ان اصطلاح الشخين جرى على ان ا
لمعاني والمسمى اذا ذكر متقابلين اراد بالمعنى العرض وبالمسمى العين فاكتفى به قدوة اي من
حيث الكفاف وان كان مقيسا اي بقيد المقابلة اي اذا وقع المعنى مقابلا للمسمى كما في هذا
المقام واما اذا ذكر المعنى او المسمى على سبيل الانفراد كما في كتب غيره فالمراد بالمعنى مطلق ا
المدلول والمراد بالمسمى مطلق المدلول بالاجماع منه والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من
المسميات ففي ذكر اللفظ اشارة الى ان العموم صفة اللفظ دون المعنى بدليل ان اخذ
في تعريفه اللفظ وبقوله ينتظم احترز عن خاص النوعي والجنسي والمشترك لان معنى قوله ينتظم

صحة ارادة جميع الافراد من ذلك اللفظ وهذا فيها لا يصح وهذا اعني هو المراد بالشمول وا
لتناول والاشتراك اللفظ بين الافراد التي وقع في تعريفات العام وبقوله جمعا احترز من التثنية لا
نها فردين دون الافراد وايضا فيه اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق في تعريف العام كما
ذهب اليه صاحب التوضيح وثمرة الخلاف تظهر في جمع المنكر والعام الذي خص عنه البعض
وبقوله من المسميات احترز عن الشخصي او اسم العدد لان المراد بالمسميات الافراد وفي اسم العدد
جمع الاجزاء دون الافراد والفرق بينهما ثابتة وهو ان الافراد ما يسمى بالحقيقة المشتركة والمراد
بالحقيقة المفهوم يعني بمفهوم واحد والاجزاء ما لا يسمى بالحقيقة المشتركة فان قيل فعلى هذا لا
يكون تعريف العام جامع لانه خرج عنه من وما على مذهب التحقيق لانهما لا يوضعان للمعنى
الذي يصدق على الافراد حتى يسمى بالحقيقة المشتركة وكذا خرج عنه الفاظ الجموع واسماء الجموع
لانهما لا يوضعان للمعنى الذي يصدق على الاحاد حتى يسمى بالحقيقة المشتركة قلنا المراد با
لحقيقة المفهوم والمراد بالمفهوم الذي اعتبر في حين وضع صيغة العام آه او نقول في الجواب ان
المراد بالافراد المدلولات والمدلولات اعم من المطابقي والتضمني لفظا او معنا وهذا تفسير
الانتظام وفيه اشارة الى تقسيم العام ان العام على القسمين عام لفظي وعام معنوي الاول ما
يكون في صيغة علامة الجمع وهي الواو والنون في حالة الرفع كما في قوله جاءني مسلمون او مشركون
والياء والنون في حالة الجر والنصب كما في قوله مررت بمسلمين او رايت مسلمين والثاني ما كا
نت الصيغة مفرد والمعنى محيط للافراد كمن وما فان قيل ان تقسيم العام الى عام اللفظي والى
عام المعنوي غير مستقيم لانه يلزم ان العموم كما كان صفة الصيغة كذلك صفة المعنى والامر
ليس كذلك قلنا ان معنى عام المعنوي ليس هذا ان العموم صفة المعنى بل هو صفة الصيغة
لكن العموم من الصيغة غير ظاهرة فنسب الى المعنى مجازا فان قيل لما لم يقيد المصنف هذه العبارة
بقيد الوضع مع ان قيد الوضع فيه ماخوذ قلنا انما لم يقيد لان الوضع قد علم من المقسم فاكتفى
على موجب التقسيم واما الوضع الذي علم من المقسم فهو اعم من وضع الشخصي والنوعي ففي هذا

لايرد الاعتراض التي اورد على هذا التعريف وهو ان هذا التعريف غير جامع لانه خرج

العام الذي كان من قبيل الجمع واليضا خرج عنه نكرة المنفية ونكرة الموصوفة بصيغة كما

في قوله والله لا يكلم احد الا رجلا كوفيا واسم المحلى بلام الجنس واسم المحلى بلام الاستغراق

كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر لان في كلها لا يكون الوضع فان قيل المراد بالانتظام لا

يخلو اما ان يكون على سبيل الشمول او على سبيل البدلية او اعم منهما فان كان الاول فتعريف

العام غير جامع لانه خرج عنه من وما لانه ليس فيهما الانتظام على سبيل الشمول بل على سبيل البد

لية وان كان الثاني فايضا غير جامع لانه خرج عنه الفاظ الجموع واسماء الجموع لانه ليس فيهما

الانتظام على سبيل البدلية بل على سبيل الشمول وان كان الثالث فتعريف العام لا يكون مانعا لا

نه دخل فيه المشترك لان فيه ايضا الانتظام على سبيل البدلية قلنا ان المراد بالانتظام الانتظام

على سبيل الشمول لكن الشمول اعم من ان يكون دائما او احيانا وفي من وما وان لم يكن دائما

لكن يكون احيانا ثم ماءل هذا التعريف وتعريف الذي قد عرف بالافراد واحد ثم ماءل كل

واحد من هذين التعريف وتعريف الذي ذكر صاحب المنار واحد وهو العام ما يتناول افرا

دا متفقة الحدود على سبيل الشمول فبقوله افرادا احترز عن التثنية لان فيها فردين دون ا

الافراد ثم قوله متفقة الحدود صفة كاشفة للافراد وهي ما يكون في الظاهر قيد وفي الواقع

تعريف فيكون معناه الافراد ما سمي بالحقيقة المشتركة والمراد بها المفهوم اي بمفهوم واحد

وقوله على سبيل الشمول للاحتراز عن المشترك بحسب الظاهر لان بحسب الواقع احترز عن المشترك

بقوله افرادا فحاصل تعريف الكل هكذا العام ما يتناول افرادا مشتركة في مفهوم ذلك ا

اللفظ قوله ذلك اللفظ جواب سوال وهو ان المراد بالمفهوم لا يخلو اما ان يكون مفهوم

اللفظ ما كالشيء والممكن او مفهوم ذلك اللفظ فان كان الاول فتعريف العام ليس

بمانع لانه دخل فيه المشترك لان معانيه ايضا مشتركة في مفهوم لفظ ما وان كان الثاني

فتعريفه ليس بجامع لانه خرج عنه من وما على مذهب التحقيق لانهما لا يوضعان للمعنى ا

الذي

الذي يصدق على مدلولاتهما حتى اشترك معانيهما في مفهوم ذلك اللفظ وايضا خرج عنه

الفاظ الجموع واسماء الجموع لانهما لا يوضعان للمعنى الذي يصدق على الاحاد حتى

اشترك معانيهما في مفهوم ذلك اللفظ فقد اجاب بقوله ذلك اللفظ فلا يدخل فيه المشترك وا

لمراد بالمفهوم الذي اعتبر في حين وضع صيغة العام اه فكان جامعا وقد كرر بحث العام لا

ن بحث العام بحر عميق فاذا تكرر وتقرر في الذهن وحكمه اي حكم العام فان قيل ان اسناد الحكم

الى صيغة العام لا يستقيم لان العام من اقسام الوضع والوضع تكون في الكلمة ولا حكم في الكلمة

قلنا ان اسناد الحكم الى صيغة العام على تقدير ضم كلمة الاخرى وعلى تقدير ضم كلمة الاخرى يوجد ا

لحكم او اجيب عنه ان المراد بالحكم الاثر مرتب وهو تناوله للمدلول وهذا الوجد في الكلمة

ايضا انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا فبقوله يوجب احترز عن قول بعض العلماء لانهم

يقولون ان حكم العام هو التوقف لان صيغة العام يستعمل في جميع مراتب الجمع على سبيل التسوية

ولم يعلم ان اي مرتبة يراد هيهنا فصار كالمشترك والمجمل وحكمهما التوقف فكذا هذا وبقوله

فيما يتناوله احترز عن قول بعض العلماء لانهم يقولون ان حكم العام وجوبا قطعا لكن في اخص

الخصوص وهو ثلاثة افراد في عام اللفظي وواحد في عام المعنوي لانه اقل والاقل كان متيقنا

وما فوقه كان محتملا فكان موقوفا على القرينة اي على الدليل وبقوله قطعا ويقينا احترز عن قوله

بعض العلماء اي الشافعية لانهم يقولون ان حكم العام وجوبا في جميع يتناوله لكن على سبيل الظن

لا على سبيل القطع لان كل واحد من صيغ العام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع في العام لقوله عليه

السلام وما من عام الا وقد خص عنه ومع الاحتمال لا يثبت القطع لان القطع عبارة

عن انقطاع الاحتمال ومع وجود الاحتمال لا يحصل الانقطاع والجواب عن مذهب

الاول انا لا نسلم ان صيغة العام يستعمل في جميع مراتب الجمع على سبيل التسوية بل وجب الحمل على

جميع المراتب احترازا عن ترجيح بعض المراتب على البعض والجواب عن مذهب الثاني ان سلمنا

ان اخص الخصوص كان اقل والاقل متيقن لكن هذا اثبات اللغة بالترجيح وذا لا يجوز

على انا لا نسلم ان ههنا الاقل متيقن بل الاحاطة والشمول في صيغ العام احوط والجواب
عن الثالث ان المراد بالاحتمال لا يخلو اما ان يكون احتمال الناشي عن الدليل او مطلق
الاحتمال فان كان الاول فهو في حيز المنع وان كان الثاني فمسلم لكن يجوز ان يكون ا
المراد بمطلق الاحتمال الاحتمال غير الناشي عن الدليل وهو غير قادح في القطعية فان قيل
ان المراد بالدليل لا يخلوا اما ان يكون صلاحية صيغ العام للتخصيص واما ان يكون قرينة
التي تكون دالة على اخراج بعض افراد العام فان كان الاول فهي موجودة في كل واحد من صيغ
العام لانه يصلح التخصيص ومنه احتمال التخصيص ناشي وان كان الثاني فهي تخصيص بالفعل ليس بمراد
فبالضرورة يتعين شق الاول وهي صلاحية صيغة العام للتخصيص وكل واحد من صيغ العام
يصلح التخصيص ومنه احتمال التخصيص ناش على ان الشيوع التخصيص كان دليلا كان منه احتما
ل التخصيص ناش فلم قلت ان ههنا لا يكون دليلا كان منه احتمال التخصيص ناش
اجيب عن الاول ان المراد بالدليل ليس صلاحية صيغة العام للتخصيص بل المراد بالدليل
القرينة لكن المراد بالقرينة ليست مطلق القرينة بل القرينة التي كانت دالة على عموم ارادة
جميع افراد العام كالمخصص المجهول وهذه ليست التخصيص بالفعل بل التخصيص بالفعل
انما جاءت بالقرينة التي كانت دالة على اخراج بعض افراد المعلوم من العام كالمخصص المعلوم
وعن الثاني قد سلم ان التخصيص شائع لكن مطلق التخصيص اعني التخصيص بمعنى اللغوي و
هي اخراج البعض عن الجملة وهذه ليست قادحة في القطعية بل القادحة هي التخصيص المصطلح
عند الاصولي وهو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن وهي في النهاية
القلة فما كانت شائعة فهي ليست بقادحة وما كانت قادحة فهي ليست بشائع ثم قا
ل الشافعي ان حكم الخاص قطعي وحكم العام ظني لان في العام احتمال التخصيص فان قيل
ان المراد بالاحتمال لا يخلوا اما ان يكون ناشيا عن الدليل او غيره فان كان الاول فهو ليس
بموجود فيهما وان كان الثاني فهو موجود فيهما فما وجه الفرق ان حكم الخاص قطعي والعام

ظني

٣٧

والعام ظني قلنا في وجه الفرق ان فيه احتمالان احتمال التخصيص واحتمال المجاز فجاء
ت الكثرة فكانت كالاحتمال الناشي عن الدليل وفي الخاص احتمال واحد
وهي احتمال المجاز فجيء القلة فلم تكن كالاحتمال الناشي عن الدليل او اجيب عنه ان في
العام احتمال التخصيص والتخصيص شائعة في العام فكانت كالاحتمال الناشي عن الدليل
وفي الخاص احتمال المجاز وهو غير شائع فلم تكن كالاحتمال الناشي عن الدليل فان قيل
ان على هذا يلزم المخالفة عما تقرر العلماء ولان المحقق عندهم ان المجاز شائع كما
قرره فيما اذا دار الكلام بين الحذف والمجاز فحمله على المجاز اولى من حمله على الحذف لان ا
لمجاز شائع والحذف غير شائع والحمل على الشائع اولى من الحمل على غير الشائع قلنا ان
قال العلماء المجاز شائع انما قال مطلق المجاز ولا شك ان مطلق المجاز شائع وما ان
المجاز غير شائع فهو في صيغ الخاص ولا شك ان المجاز في صيغة الخاص غير شائع او اجيب
ان لفظ الشيوع كان من امور الاضافية فما قال العلماء ان المجاز شائع فهو با
لنسبة الى الحذف وما قلنا ان المجاز غير شائع فهو بالنسبة الى التخصيص فلا منافاة
الخاص فيما يتناوله وهو المذهب عندنا خلافا للشافعي فان قيل ما وجه للمصنف ذكر حكم
العام قصدا وحكم الخاص تبعا قلنا انه ذكر حكم العام قصدا اشعارا على موضع النزاع او يجا
ب انه ذكر حكم الخاص تبعا لانه متفق عليه والمتفق عليه ذكر مشبها به وقلنا ان حكم العام قطعي با
عتبار الوجوه الاول ان الاصل ان كل لفظ اذا وضع للمعنى كان ذلك المعنى ثابت ولازم
له لكل اللفظ على سبيل القطع واليقين والاحاطة والشمول في العام كان من قبيل الذي وضع
لها صيغ العام فكانتا ثابتان ولازمان للصيغة العام على سبيل القطع واليقين والثاني
ان المقصود من وضع اللفظ للمعنى هو دلالة اللفظ على المعنى على سبيل القطع واليقين والا
فلا يبقى للوضع فائدة والثالث ان الصحابة يتمسكوا بعمومات النصوص وهو دليل القطع
وفي دليل الاخرين نظر اما في الاول ان دلالة اللفظ على المعنى على سبيل الظن سبب الاصو

بالفائدة فلم قلت انه لا يبقى للوضع فائدة واما في الثاني ان الصحابة كما تمسكوا في عمومات
النصوص فكذا تمسكوا باخبار الاحاد والقياس فينبغي ان يكونا دليل القطع
والا فليس كذا لكنا نجيب عن الاول ان المراد بالفائدة ليس مطلق الفائدة بل الفائدة التي
تكون مقصود الوضع من وضع اللفظ للمعنى ومقصود الواضع من وضع اللفظ للمعنى هو
دلالة اللفظ على المعنى على سبيل القطع واليقين وعن الثاني ان الصحابة يتمسكوا في عمومات
النصوص في حق اثبات احكام القطعية وهو دليل القطع واما التمسك باخبار الاحاد والقياس
في حق اثبات احكام الظنية وهو ليس بدليل القطع الا اي حكم العام لا يكون قطعيا اذا
لحقه خصوص معلوم اي مخصص معلوم المراد او مجهول اي مجهول المراد كاية الربوا
اي تخصيص بيع الربوي عن النص العام في البيع اي وارد في البيع فان قيل مالوجه للمصنف انه
اكتفى بمثال واحد عن المثالين قلنا انما اكتفى لان المثال الواحد كاف للمثالين بحيث ان
انها مثال للمخصص المجهول قبل لحوق البيان وللمعلوم بعد لحوق البيان فحينئذ اي في حين
لحوق الخصوص يوجب الحكم اي العام المخصوص الحكم في باقي الافراد اذا كان المخصص
معلوما او في الكل اذا كان المخصص مجهولا على تجوز اي مع احتمال ان يظهر الخصوص
فيه اي في العام بتعليله اي بتعليل المجتهد اذا كان المخصص معلوما او تفسيره اي بتفسير المفسر
اذا كان المخصص مجهولا ثم التخصيص في اللغة اخراج البعض عن الجملة وفي عرف الاصو
ليين قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن والمراد بالدليل الكلام فيه احتر
ز عن الحس والعقل والعادة وعن كون بعض الافراد كاملا او ناقصا ومثال الا
ول قوله تعالى واوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم فبعض الافراد خرج عنه باعتبا
ر الحس ومثال الثاني قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير او قوله تعالى ان الله على كل شيء
عليم فان الله تعالى خرج عنه بالعقل والا فيلزم كون الشيء الواحد قادرا ومقدورا وعا
لما ومعلوما ومثال الثالث قول الحالف والله لا ياكل راسا فخرج عنه راس العصفو
ر

اي البلقيسة

والجرادة

والجرادة بالعادة ومثال الرابع قول الحالف والله لا ياكل فاكهة فخرج عنه العنب والرمان
باعتبار الكمال ومثال الخامس قول الحالف والله لا ياكل لحما فخرج عنه لحم السمك باعتبار
النقصان وبقوله مستقل احترز عن غير المستقل وهو ما لا يكون مفيد الحكم بلا انضمامه الى الكلام
السابق كالاستثناء والصفة والشرط والغاية مثال الاول قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس فخرج عنه ابليس باعتبار الاستثناء ومثال الثاني قوله عم وفي الابل السائمة زكوة
فغير السائمة خرج عنه باعتبار الصفة ومثال الثالث قوله تعالى وكان تواهم ان علمتم فيهم
خيرا فبعض خرج عنهم باعتبار الشرط ومثال الرابع قوله تعالى الى المرافق فما وراءه خرج عنها با
عتبار الغاية وبقوله مقترن احترز عن الناسخ ثم اعلم انه اختلف العلماء في حكم العام الذي خص
عنه البعض فذهب البعض الى ان حكمه التوقف يعني لا يوجب العمل ولا العلم سواء كان دليل
المخصوص معلوما او مجهولا وقاسوا على الاستثناء المجهول والحكم في الاستثناء المجهول
بهذه المشابهة فكذا ههنا والعلة الجامعة بينهما كونه اخراجا فان قيل ان قياس
المخصص المجهول على الاستثناء المجهول مستقيم لكن قياس المخصص المعلوم على الاستثناء
المجهول كيف يستقيم لانه قياس مع الفارق قلنا ان مخصص المعلوم وان كان معلوم صيغة لكن
مجهول تعليلا لانه يجوز ان يكون معلولا بعلة التي هي موجودة في باقية الافراد لكن لا نعلمها
فكانت فيه جهالة فصار قياس المجهول على المجهول وذهب البعض الى ان حكمه باقيا
على حاله يعني يوجب العلم والعمل سواء كان دليل المخصوص معلوما او مجهولا وقاسوا على
الناسخ المعلوم بالمعلوم والمجهول بالمجهول والحكم في الناسخ بهذه المشابهة فكذا
ههنا والعلة الجامعة بينهما كونه كلاما مستقلا وذهب البعض الى ان حكمه باقيا على حاله
يعني يوجب العلم والعمل اذا كان دليل المخصوص معلوما وقاسوا على الاستثناء المعلوم
والحكم فيها بهذه المشابهة فكذا ههنا وحكم التوقف يعني لا يوجب العلم والعمل اذا
كان دليل الخصوص مجهولا وقاسوا على الاستثناء المجهول والحكم في الاستثناء المجهول

بهذه المشابهة فكذا ههنا والمذهب الرابع الذي هو مختار الشيخ ان حكمه ظنيا يعني
يوجب العمل دون العلم سواء كان دليل الخصوص معلوما او مجهولا لانه اي المخصص شبهين
شبه الناسخ باعتبار الصيغة وهو كونه كلاما مستقلا وشبه الاستثناء باعتبار الحكم وهو كونه
اخراجا فاذا كان دليل الخصوص معلوما فله شبه للاستثناء المعلوم وشبه للناسخ المعلوم
فشبه الاستثناء المعلوم يقتضي بقاء العلم والعمل لان المستثنى اذا كان معلوما فالحكم في الصدر
باقيا على حاله وشبه ناسخ المعلوم يقتضي سقوط العلم والعمل فعملنا على الشبهين بحيث انه وجب
العمل به عملا بشبه استثناء المعلوم وسقط العلم به عملا بشبه ناسخ المعلوم فان قيل ان شبه نا
سخ المعلوم ايضا يقتضي بقاء العلم والعمل لان حقيقة الناسخ المعلوم اذا لحق بالعام فالعام
في حق باقي الافراد كان قطعيا والشبه لا تخلو عن الحقيقة قلنا ان شبه للناسخ باعتبار الصيغة
وهو كونه كلاما مستقلا والاصل في كل كلام مستقل هو التعليل فيجوز ان يكون معللا بعلة ا
لتي توجد في حق باقي الافراد لكن لا نعلم لنا في وقت الجهالة بالجهالة مسقط للعلم والعمل
بخلاف الناسخ حيث لا يجوز فيه التعليل والا فيلزم التعليل في مقابلة العام وذا لا يجوز فا
ن قيل ما الوجه الا في الناسخ لا يجوز التعليل وفي المخصص يجوز مع ان فيهما يقع التعليل في مقابلة
قلنا ان العلة اذا استنبط عن النص فيعمل عمل النص والناسخ قد عمل عمل النسخ فينبغي ان يعمل
عمل النسخ وهو لا يعمل عمل النسخ والا فوقع التعليل في مقابلة العام وذا لا يجوز بخلاف
المخصص لانه عمل عمل التخصيص وهو يعمل عمل التخصيص لان التخصيص كان من قبيل البيان
والبيان يكون بالقياس ايضا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يصح التخصيص بالقياس ابتداء
والامر ليس كذلك قلنا ان التخصيص في الابتداء كان من قبيل البيان التغير والقياس لا
يكون قابلا لبيان التغير وفي البقاء من قبيل بيان التفسير والقياس قابل لبيان التفسير فان
قيل ينبغي ان لا يصح التخصيص بالقياس ايضا بقاء لان في التخصيص شرط الاقتران والاقتران
ليست في القياس قلنا ان الاقتران شرط في تخصيص الابتداء اي لا البقاء وهذه بقاء او اجيب
الا في القياس

٣٩

الا في القياس ايضا يوجد الاقتران لان القياس معنى المخصص و في المخصص موجود الاقتران
بين فكذا في القياس واذا كان مجهولا فله شبه للاستثناء المجهول وشبه للناسخ المجهول
فشبه استثناء المجهول يقتضي سقوط العلم والعمل لان جهالة المستثنى مؤثرة في جهالة المستثنى
منه والجهالة يسقط العلم والعمل وشبه الناسخ المجهول يقتضي بقاء العلم والعمل لان ناسخ
المجهول ساقط في نفسه فالحكم في الصدر باق على حاله فعملنا بالشبهين بحيث يجب العمل به عملا
بشبه ناسخ المجهول ويسقط العلم به عملا بشبه استثناء المجهول ولا يمكن العكس لان كلما
وجب العلم به على سبيل التفصيل وجب العمل به بطريق الاولى ثم اعلم ان اطلاق صيغة العام
الذي خص عنه البعض على باقي الافراد اما حقيقة او مجاز ففيه اختلف العلماء فذهب البعض
الى ان دلالة صيغة العام الذي خص عنه البعض على باقي الافراد حقيقة سواء كان التخصيص بامر مستقل
او غير مستقل لان دلالة هذه الصيغة على باقي الافراد قبل التخصيص كانت حقيقة وبعد التخصيص
ايضا حقيقة لان بالتخصيص لا يجيء التغير في الدلالة السابقة بل التقرير فيها لان بالتخصيص قطع
المزاحم وذهب البعض الى ان دلالتها على باقي الافراد كان مجازا سواء كانت بامر مستقل او
غير مستقل لان صيغة العام وضع الواضع لمجموع الافراد وبعد التخصيص يستعمل في بعض الافراد
والبعض غير المجموع فاستعماله في ما بقي من الافراد استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذهب ا
لبعض الى ان دلالتها على باقي الافراد كان مجازا اذا كانت بامر مستقل ووجه ما مر وان دلالتها
كانت حقيقة اذا كانت بامر غير مستقل لان صيغة العام مع انضمام امر غير مستقل وضع الواضع
لما بقي من الافراد فاستعماله فيما بقي من الافراد استعمال فيما وضع له وهي حقيقة فان قيل
ان المراد بالوضع لا يخلو اما ان يكون شخصيا او نوعيا فان كان الاول فيلزم جعل صيغة العام
مشتركا لان وضع الشخصي لما بقي من الافراد لا يتصور الا بتعدد الوضع لان الخصوص
ضروري في وضع الشخصي ولا خصوص الا بتعدد الوضع وتعدد الوضع باطل لكن ا
لاشتراك لانه بناء عليها وان كان الثاني فلا يلزم جعل صيغة العام مشتركا لكن لا يثبت

انصاف اللفظ بكونه حقيقة لان وضع النوعي كما يجري في الحقايق ايضا يجري في المجازات
فيجوز ان يكون المراد بها وضع نوعي المجازات قلنا ان المراد بها وضع النوعي لكن المراد
بوضع النوعي وضع نوعي الحقايق دون المجازات والفرق بينهما ظاهر بحيث ان وضع الحقا
يق هو تعيين اللفظ بازاء المعنى باعتبار قاعدة الكلية بحيث ان في انفهام المعنى من ذا
لك اللفظ لا يحتاج الى القرينة ووضع نوعي المجازات على العكس يعني تعيين اللفظ بازا
ء المعنى بحيث ان في انفهام المعنى من ذلك اللفظ يحتاج الى القرينة فان قيل ان المراد بالقر
ينة لا يخلوا اما ان يكون انطباق بالقاعدة الكلية او امر هو سوى عن الانطباق فا
ن كان الاول فهو كما كان موجودا في وضع نوعي المجازات فكذا في وضع نوعي الحقايق وان
كان الثاني فهو كما لا يكون موجودا في وضع نوعي المجازات فكذا في وضع نوعي الحقايق
قلنا ان المراد بالقرينة هو امر سوى الانطباق ولو قلت انه لم يكن موجودا في وضع نوعي
المجازات قلت لا نسلم بل هو موجود لان في وضع نوعي المجازات لا بد من القرينتين لان
يحصل باحدهما الانطباق وبالآخر يحصل الانفهام المعنى فالقرينتين اما مذكورتين حقيقة
كما في قوله رايت اسدا في الحمام بمغفرته يرمي او يكون احدهما قايمة مقام القرينتين كما في قوله
رايت اسدا يرمي والمشترك وهو بحسب اللغة ما فيه الخلط وفي عرف الاصولي ما اشترك
فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام فبقوله لا على سبيل الانتظام احترز عن العام بحسب
الظاهر لان بحسب الواقع احترز عن العام بقوله معان لان في العام افراد دون المعاني وفيه نظر
بوجهين الاول ان حمل ما هو عبارة عن اللفظ لا يستقيم على المشترك لان الاشتراك
بحسب الحقيقة واقع فيما بين المفهومات واللفظ مشترك فيه والثاني انه قد ذكر في تعر
يف المشترك لفظ المشترك فلزم تعريف الشيء بنفسه وليس هذا الا دور اجيب عن الاول ان
المراد بالمشترك المشترك فيه فيصح الحمل فان قيل ان لا يحتاج الى تقدير الجار والمجرور لان المشترك
في عرف الاصولي عبارة عن المشترك فيه قلنا انا نقدر الجار والمجرور ليصح الحمل على المعنيين

اي اللغة

اي اللغة والعرف وعن الثاني ان الاشتراك الماخوذ في جانب الحدود بمعنى الاصطلاحي وفي جا
نب الحد بمعنى اللغوي فاختلف الجهة فاندفع الدور وجواب سؤال وهو ان حد الاول تام شامل
للمعنى والمسمى فلا حاجة الى حد الآخر كما مر بيانه في تعريف الخاص ثم ان كان المراد بالمعاني ا
لاعراض فيكون المراد بالاسامي الاعيان ففيه اشارة الى جريان الاشتراك في القبيلتين اي الاعيا
ن والاعراض مثال الاول كلفظ العين لانه مشترك فيما بين الباصرة والينبوع والركبة والشمس
والذهب والفضة والجاسوس كما في قول الشاعر جرت عينا بعين مثل عين وذاب لها عينا
كعين العين الاول عبارة عن الباصرة والثاني عبارة عن الشمس والثالث عبارة عن الينبو
ع والرابع عبارة عن الباصرة ايضا والخامس عبارة عن الفضة والذهب وكلفظ المشتري
فانه مشترك بين كوكب السماء وقابل البيع وكلفظ الجارية فانه مشترك بين الامة والسفينة
ومثال الثاني اي الاعراض كلفظ بان فانه مشترك بين البين والبيان اي القطع والاظهار
كما في قول الشاعر فصل لك يا سيدي ليلا اتانا ها ومن كاسات حبك قد سقانا ها فبت معانق ليلا
طويلا فلما بان وجهي باننا ها الاول عبارة عن الاظهار والثاني عبارة عن القطع وكلفظ
البيع فانه مشترك بين ازالة المبيع والثمن وان كان المراد بالمعاني المفهومات فيكون المراد بالا
سامي الالفاظ فالترجيح للمفهومات ففيه اشارة الى اظهر المذهبين بحيث انه ذهب البعض
الى ان وضع اللفظ للفظ الآخر جايز وذهب البعض الى انه غير جايز فما قال انه جايز فيقول
ان لفظ العين وضع للفظ الباصرة ولفظ الينبوع ولفظ الركبة وما قال انه غير جايز فيقو
ل ان لفظ العين وضع لمعنى الباصرة ولمعنى الينبوع ولمعنى الركبة والمعنى عبارة عما حصل
في العقل وليس للانسان فيه حظ اي تلفظ وعرف صاحب التلويح تعريف المشترك على هذا
والمشترك ما اشترك فيه معانيين او معان مختلفة الحقايق فالحقايق جمع الحقيقة والمراد با
لحقيقة المفهومة يعني اختلف مفهومه ومعنى اختلاف في المفهوم هذا ان لفظ المشترك ليست
بموضوعة لمفهوم الذي يصدق على المعانيين او معان بخلاف العام لانه وضع لمفهوم ا

الذي يصدق على الافراد فان قيل ان تعريف المشترك ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلانه خرج عنه
لفظ زيد الاعلام للانسانيين لانهما لا يختلف حقيقة اما الثاني فلانه دخل فيه لفظ الاشياء والاجسام
لانهما يطلق على الانسان والبقر والفرس وهم مختلفة الحقايق ومع انهما من صيغ العام وايضا دخل
فيه المؤول لانه وضع لمعنيين او لمعان مختلفة الحقايق ومع انه قسيم المشترك لانهما اقسام من تقسيم
واحد وفيما بينهما يشترط التقابل اجيب عن الاول ان لفظ زيد لا يخرج لان مفهوم زيد هو
حيوان الناطق مع هذا التشخص وتشخص كل واحد منهما كان مختلف عن الآخر وعن الثاني ان لفظ ا
شياء واجسام لا يدخل لان الاشياء جمع شيء ومفهوم الشيء هو موجود في الخارج والاجسام
جمع جسم ومفهوم الجسم ما هو قابل للابعاد الثلاثة وهما يصدق على الافراد وعن الثالث انه
لا يدخل فيه المؤول ايضا لان في تعريف المشترك قد اخذ قيد انه خرج به المؤول ودخل المشترك وهو
قيد عدم الترجيح والدليل عليه ذكر الترجيح في المؤول لانهما متقابلين وتقييد احد المتقابلين
بقيد يوجب تقييد مقابل الآخر بضد ذلك القيد فان قيل ان كثيرا من الشيئين المتقابلين يوجد
وقد اخذ في احدهما قيد وفي الآخر ترك هذا القيد والمقصود من تركه اطلاقه عنه دون تقييده
بضد ذلك القيد كما في المطلق والمقيد قلنا لما كان المشهور بين العلماء ان التقابل فيما بين
المشترك والمؤول في اثبات الترجيح ونفي الترجيح لكن لا يعلم لنا ان في ايهما اثبات الترجيح و
نفي الترجيح فلما تعرض المصنف الى اثبات الترجيح في المؤول فبالضرورة يعلم منه نفي الترجيح في
المشترك او اجيب عنه ان التقابل على القسمين احدهما تقابل المفهومي والآخر تقابل المصدا
قي وهذه القاعدة في تقابل المصداقي دون المفهومي وفيما بين المطلق والمقيد تقابل المفهو
مي وفيما بين المشترك والمؤول تقابل المصداقي وحكمه اي المشترك التوقف فيه من حيث العمل
والاعتقاد على حكم معلوم واما الاعتقاد على نحو الابهام والاجمال فثابت وقال صاحب التلو
يح ان حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم فلفظ القرء وقع مقحما اي زائدا او نظيره مو
جود في كلام الربوبي وكلام النبوي وكلام السلف اما الاول فقوله تعالى لا اقسم بيوم
القيامة

القيامة ولا اقسم بالنفس اللوامة فلفظ لا وقع مقحما واما الثاني فقوله عم لا صدقة الا عن ظهر
غنى فلفظ الظهر وقع مقحما واما الثالث فقول الشارح واما المناهي فان لا يستقبلوا
القبلة فلفظ لا وقع مقحما بشرط التامل اي مع لزوم التامل فلا يرد ما قال ان التامل
لما كان شرطا فكان مقدما على التوقف والامر ليس كذلك والتامل انما كانت للقرينة فالقر
ينة قد كانت في نفس صيغة المشترك وقد كانت في الادلة الاخرى رجحية اما الاول فكما في قوله تعالى ثلثة
ثلثة قروء اي مثلا بحيث ان القروء جمع قرء وهو الانتقال كما يقال العرب قرء النجم اذا انتقل وايضا هو
الاجتماع كما يقال العرب قرء الكتاب اذا اجتمع والانتقال والاجتماع تكونا في الدم لا للطهر فكانت قرينة
على المراد با
على ان القروء هي الحيض لا الاطهار واما الثاني فكما في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض ان ارتبتم
فعدتهن ثلاثة اشهر فالله تعالى جعل العدة بالاشهر خلفا عن العدة بالحيض والخلف انما يجب من
الاصل دون غيره فكانت قرينة على ان المراد بالقروء هي الحيض لا الاطهار وايضا في قوله عم طلاق الامة
تطليقتان وعدتها حيضتان فالامة لا تخالف الحرة في جنس ما وقع بها [illegible] العدة بل تخالف في
المقدار فكانت قرينة على ان المراد بها الحيض لا الاطهار والتامل انما كانت للقرينة ليترجح
بعض وجوهه على بعض الآخر للاعمال لان الاصل في الادلة الاعمال دون الاهمال ثم اعلم ان العلماء
قد اختلفوا في وقوع الاشتراك فالبعض ذهبوا الى ان الاشتراك في الالفاظ ليست بواقعة لان
المقصود من وضع الالفاظ للمعنى في فهم المعاني وذا لا يحصل عند تعدد الوضع فتعدد الوضع
صارت باطلة فالاشتراك ايضا باطلة لانه بناء على تعدد الوضع والبعض ذهبوا الى ان ا
لاشتراك في الالفاظ واقعة لان كل من هو قائل بسبب الاشتراك كان هو قائلا بوقوع الاشترا
ك وسبب الاشتراك كانت واقعة في الالفاظ بحيث ان الالفاظ على القسمين لغوي وسمعي فسبب
الاشتراك في الالفاظ اللغوية تعدد الواضع عن وضع الاول او غفلة الواضع عنه وسبب الاشترا
ك في الالفاظ السمعية فهو ابهام المتكلم مراده على السامع لان المتكلم ربما يقصد الابهام عن ا
متعلق بقوله وسبب الاشتراك
لكلام كما ان الاظهار يقصد عن الكلام فالاشتراك ايضا واقع لان وقوع السبب دال على وقوع

المسبب ولو قلت ان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني وهو لا يحصل عند تعدد الوضع قلت
ان الاغراض عن الاشياء لا يكون لازم المترتب الا ترى ان الغرض من تركيب السرير هو الجلوس
والنوم ومنع الجلوس والنوم باعتبار المانع لا يكون مبطل التركيب واما من يقولون بوقوع
الاشتراك فهو ايضا اختلفوا في ان عموم المشترك جايز ام لا فذهب البعض الى ان عموم المشترك
جايز والبعض ذهبوا الى ان عموم المشترك غير جايز وهذا الاختلاف فيما لا يكون بين معاني
المشترك تنافي واما اذا كان بين معاني المشترك تنافي فلا يجوز عموم المشترك بالاتفاق واما
الذي يقولون بجواز عموم المشترك فيجوز مطلق اي سواء كان في موضع النفي او في موضع الا
ثبات واما الذي لا يقولون بجواز عموم المشترك فلا يجوز مطلق اي سواء كان في موضع النفي او في موضع
الاثبات لكن روي عن صاحب الهداية ان عموم المشترك ان كان في موضع النفي فكان جايز الا
انه كانت بمنزلة النكرة والنكرة في موضع النفي كانت عامة فكذا هذا واما الذي يقولون بجوا
ز عموم المشترك فهم ايضا اختلفوا فذهب البعض الى ان اتصاف صيغة المشترك بالعموم كانت
حقيقة لان العام على القسمين احدهما العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول
والاخر العام ما يتناول افراد المختلف الحدود لا على سبيل الشمول وذهب البعض الى ان اتصاف
صيغة المشترك بالعموم كان مجازا لان العام كان قسما واحدا هو ما يتناول افرادا متفقة الحد
ود على سبيل الشمول لكن اتصاف صيغة المشترك بالعموم كان مجازا والعلاقة بينهما قدر التناول
والدليل لهم النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها ا
لذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فالصلوة مشترك بين الدعاء والرحمة والاستغفا
ر وهيهنا اراد جميع المعاني بدليل الاسناد الى الكل فعلم انه جايز واما العقل فهو ان يقو
ل احد منا ما رايت عينا واراد جميع المعاني فلا يلزم المحال البتة واما الذي لا يقولون بجو
از عموم المشترك فالدليل لهم ان عموم المشترك عبارة عن استعمال اللفظ المشترك في جميع معا
ني المشترك والاستعمال على القسمين احدهما على سبيل الحقيقة والاخر على سبيل المجاز وكلاهما
غير جايز

غير جايز اما الاول فلان اللفظ ليست بموضوعة للمجموع والا فاللازم منه ان استعماله في
احد المعاني كان مجازا وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله وفيه نظر بالوجهين الاول ان على هذا
يلزم المصادرة لانه قد جعل عدم الوضع دليلا على عدم استعمال الحقيقي وهما متساويان والثاني
ان هذا كيف لازم ان اللفظ اذا كانت موضوعة للمجموع فاستعماله في احد المعاني كان مجازا بل
جاز ان اللفظ كانت موضوعة للمجموع وللواحد والواحد فاستعماله في المجموع كانت حقيقة وفي الوا
حد والواحد ايضا حقيقة اجيب عن الاول ان هذا دليل موضح والايضاح لا يكون الا بالمتساوي الا ترى
ان المعرفات كلها كانت موضحة للمعرفات ومع انهما متساويان وعن الثاني انه على هذا الاعتراض كا
نت استعماله في المجموع استعمال في احد المعاني وليس لنا فيه نزاع فان قيل ان المجموع على القسمين احدهما
بمعنى كل واحد والاخر بمعنى المجموع من حيث انه المجموع فاردنا بالمجموع المجموع بمعنى كل واحد ولا شك ان استعما
له في هذا المجموع حقيقة يقتضي سبق وضع اللفظ لكل واحد من المعاني بوضع متعدد فاللازم منه هذا ان
استعماله في المجموع حقيقة وفي الواحد والواحد ايضا حقيقة والاستعمال في المجموع استعمال في جميع المعاني
ولا نقول المجموع بمعنى المجموع من حيث انه المجموع لان استعماله في هذا المجموع حقيقة تقتضي سبق وضع اللفظ
لاجل هذا المجموع بشرط الضم فاللازم منه ان استعماله في المجموع حقيقة وفي الواحد والواحد مجازا
واستعماله في المجموع استعمال في احد المعاني واما نقول ان المجموع كان بمعنى كل واحد لان المجموع وقع في
تفسير عموم المشترك وهي انما يتحقق اذا كان المجموع بمعنى كل واحد قلنا ان الوضع على ثلاثة اقسام
احدها هو الوضع بشرط الضم وثانيها الوضع بشرط الانفراد وثالثها الوضع المطلق فالوضع بشر
ط الضم هو ان يوضع اللفظ بازاء المعنى بضم الثاني والثالث بوضع واحد والوضع بشرط الانفراد
هو ان يوضع اللفظ بازاء المعنى وفي حين الوضع يلاحظ بان هذا الموضوع له كان مرادا والاخر
غير مراد وايضا ان يوضع اللفظ للمعنى الثاني وفي حين الوضع يلاحظ بان هذا الموضوع له كان مرادا
والاخر غير مراد فقس على هذا والوضع المطلق هو ان يوضع اللفظ للمعنى من غير تعرض للضم والا
لانفراد فان كان المراد بالوضع الوضع بشرط الضم فهو ظاهر البطلان كما عرفته في تحرير السوال وان كا

فالمراد بالوضع الوضع بشرط الانفراد فهو مسلم لكن يثبت مدعانا وهو عدم جواز عموم المشتر
ك لان في الاستعمال المطابقة مع الوضع شرط وفي حين الوضع مع كل واحد غيره غير مراد فيشترط في حين
الاستعمال مع كل واحد غيره غير مراد فاذا اردتهما معا فيلزم الجمع بين المراد وغير المراد والجمع
بينهما باطل فكذا عموم المشترك وان كان المراد بالوضع الوضع المطلق فانه لا يثبت مدعانا وهو عدم
جواز عموم المشترك لان وضع المطلق هو تخصيص اللفظ بازاء المعنى بحيث يفهم اللفظ على ذلك المعنى
والقصر انما يكون اذا كان غيره غير مراد فيكون مع كل واحد غيره غير مراد فاذا اردتهما فيلزم الجمع
بين المراد وغير المراد والجمع بينهما باطل فكذا عموم المشترك باطل فان قيل انه ينبغي ان يكون المراد بالو
ضع الوضع المطلق وبالتخصيص التعيين لان التخصيص مشترك بين القصر والتعيين فهذا الابين له على الذكر
فه معه غيره غير مراد فلا يلزم من عموم المشترك الجمع بين المراد وغير المراد قلنا ان القصر هو معنى المتبا
در والتعيين هو معنى غير المتبادر وحمل الكلام على معنى المتبادر اولى من حمله على معنى غير المتبادر لان ا
لتبادر علامة الحقيقة وغير التبادر علامة المجاز وحمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله
على المجاز او اجيب انا سلمنا ان المراد بالوضع الوضع المطلق وبالتخصيص التعيين فانه يثبت
مدعانا وهو عدم جواز عموم المشترك لان معنى التعيين هو التعيين اللفظ بازاء المعنى بحيث يكون
ذلك المعنى تمام مراد اللفظ وانما يكون تمام مراده اذا كان معه غيره غير مراد فيكون مع كل
واحد غيره غير مراد فاذا اردتهما فيلزم الجمع بين المراد وغير المراد والجمع بينهما باطل
فكذا عموم المشترك باطل واما عدم الجواز على سبيل المجاز فلان الاستعمال في المجموع لا يخلو عن
الاستعمال في الواحد فيكون المجموع مرادا على سبيل المجاز لانه غير موضوع له والواحد والواحد مرا
دا على سبيل الحقيقة لانه نفس موضوع له فاذا اردتهما فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا باطل
فكذا عموم المشترك باطل فان قيل ان المراد هو المجموع وانه غير موضوع له وكل واحد داخل في المراد
ودخول معنى الحقيقي في المراد لا يثبت اتصاف اللفظ بكونه حقيقة كدخول معنى المجازي في المراد لا يثبت
اتصاف الالفاظ بكونه مجازا فلا يلزم من عموم المشترك الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا انه في المشترك

لا يوجد

والقصر

٤٣

لا يوجد المفهوم الذي حتى يكون هو مرادا قصدا او كل واحد داخل في المراد فيكون المجموع مرادا قصدا
وكل واحد مرادا قصدا فاذا اردتهما فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة وهذا باطل
بخلاف دخول معنى الحقيقي في المراد ودخول معنى المجازي في المراد لانه لم يوجد المفهوم اللغوي
حتى يكون هو مرادا قصدا او كل واحد داخل في المراد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة
فان قيل فانك لا تخلو اما ان يكون قائلا في المشترك على وجود المجموع الذي كان هو مغايرا عن كل
واحد او لم يكن قائلا على وجود المجموع الذي كان مغايرا عن كل واحد فان كان الاول فالمجاز
يتحقق دون الحقيقة وان كان الثاني فالحقيقة يتحقق دون المجاز فلا يجري الجمع لان الجمع بناء على
وجود الامرين وهيهنا لم يوجد قلنا انا لم يكن قائلا على وجود المجموع الذي كان مغايرا عن كل وا
حد ولو قلت انه لا يجري الجمع الخ قلت هيهنا يوجد الامرين اما وجود الحقيقة فظاهر واما وجود المجا
ز فبناء على زعم الخصم وقد ذكر في بعض الكتب وجه بطلان عموم المشترك على هذا النمط وهو ان عموم ال
مشترك عبارة عن استعمال لفظ المشترك في جميع معنيين ومعاني المشترك فانك لا تخلو اما ان يكون هذا
كل واحد من المعنيين والمعاني تمام مراد اللفظ واما ان يكون المجموع من حيث المجموع تمام مراد اللفظ
فان كان الاول فهذا انما يكون اذا كان معه غيره غير مراد والا فهو بعض المراد فيكون مع كل واحد غيره
غير مراد فاذا اردتهما معا فيلزم الجمع بين المراد وغير المراد والجمع بينهما باطل فكذا عموم المشترك
باطل وان كان الثاني فهو ايضا لا يخلو اما على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز فان كان على سبيل الحقيقة
فلا وضع وان كان على سبيل المجاز فلا علاقة فيما بين الواحد والمجموع فهذا الاستعمال خالية عن استعما
ل العرب وكل استعمال كانت خالية عن استعمال العرب فهي باطلة فكذا هذه فان قيل لا نسلم ان لا
تكون العلاقة بينهما موجودة بل تكون موجودة وهو الكل والجزء قلنا انما تصح الاستعارة بين
الكل والجزء اذا كان الكل مركب حقيقي وهيهنا الكل مركب اعتباري واستعارة الجزء للكل الذي هو
مركب اعتباري اعتباري لا تصح كاستعارة الارض لمجموع الارض والسماء والجواب عن النقل ان اراد

وجه لبطلان عموم المشترك هذا نوع تقرير

جميع المعنى اي في قوله تعالى ان الله آه على سبيل عموم المجاز وهو جائز وهي ان يراد من لفظ المشترك

المعنى الآخر بحيث ان كل واحد من معاني المشترك من افراد ذلك المعنى الآخر والجواب عن العقل ان

الذهن بسيط لا يدرك الامور المتعددة في آن واحد والمؤول وهو ماخوذ من آل يؤول اذا رجع

يكون معنى اللغوي

يرجع وفي عرف الاصولي ما يترجح من المشترك بيان كلمة ما بعض وجهه بغالب الراي وفيه نظر بالوجهين

الاول ان تعريف المؤول ليس بجامع لانه خرج عنه المؤول من الخفي والمشكل والمجمل بقيد المشترك والثاني

انه خرج عنه المؤول الذي حصل بخبر الواحد وبالتامل في نفس صيغة المشترك بقيد غالب الراي لان غلبة

الراي في عرف الاصولي عبارة عن القياس اجيب عن الاول انه لا نعرف مطلق المؤول بل نعرف المؤول الذ

ي هو من اقسام الوضع فلو خرج عنه المؤول الذي هو من اقسام البيان فلا باس به او اجيب عنه انا نعني

في مطلق المؤول ولو قلت انه خرج عنه المؤول من اقسام البيان قلت انه لا يخرج لانا نحمل المشترك بمعنى اللغوي

وهو ما فيه التحمل وعن الثاني ان المراد بغالب الراي هو الدليل الظني من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم

لان غلبة الراي لازم مع دليل وهو اعم من خبر الواحد والقياس والتامل في نفس صيغة المشترك فان قيل

انه لا يصح عد المؤول عن اقسام الوضع لان اقسامه ما تكون دالا على الحكم بالذات والمؤول لا تكون دالا

على الحكم بالذات بل بواسطة فعل التاويل قلنا انه عد المؤول عن اقسام الوضع لان المؤول قسم المشترك

والمشترك عن اقسام الوضع فهو ايضا من اقسام الوضع لان قسم قسم الشيء يكون قسم ذلك الشيء فان قيل

فعلى هذا لا يجري التقابل بينهما والتقابل فيما بينهما شرط لان اقسام مقسم الواحد فيما بينها التقا

بل شرط قلنا ان هيهنا ايضا يوجد التقابل لان التقابل اعم من ان يكون حقيقة او اعتبارا وهيهنا وان لم

يكن حقيقة لكن يكون اعتبارا لانه لما كان لكل واحد منهما مشتمل على بحث مستقل فصار كالاقسام المتقا

بلة او اجيب عن اصل الاعتراض انه عد المؤول عن اقسام الوضع لان بعد فعل التاويل يضاف

الحكم الى نفس الصيغة فصار فعل التاويل كان لم يكن فكان المؤول دالا على الحكم بالذات فا

ن قيل ان فعل التاويل لا يخلو اما ان يكون لوجوده اعتبارا او لا فان كان الاول فلا يصح عده عن

اقسام

اقسام الوضع وان كان الثاني فينبغي ان يثبت الحكم به قطعيا قلنا ان فعل التاويل شبهين شبه

الوجود بالنظر الى انه موجود حقيقة وشبه العدم بالنظر الى انه معدوم حكما فعملنا بالشبهين بحيث انه

يصح عده عملا بشبه العدم ويثبت به الحكم ظنيا عملا بشبه فان قيل انه قد نعمل بالعكس يعني نثبت الحكم

به قطعيا عملا بشبه العدم ولا نصح عده عملا بشبه الوجود قلنا لانا لا نعكس لان شبه الوجود فيه حقيقي وشبه

العدم فيه اعتباري ومبنى الاحكام على الحقيقة ومبنى التقسيم على الاعتبار ففي حق اثبات الاحكام اعتبرنا

شبه الحقيقة وفي حق التقسيم اعتبرنا شبه الاعتبار او اجيب عن اصل الاعتراض ان الدلالة تلك الصيغة على

هذا المعنى قبل فعل التاويل كانت على سبيل الحقيقة وبعده ايضا على سبيل الحقيقة لانه بفعل التاويل لا يجري

تغيير في الدلالة السابقة بل جاء التقرير لانه به قطع المزاحم وحكمه اي المؤول وجوب العمل به على احتمال

الغلط اي مع احتمال الخطاء لان التاويل لا يكون الا بامر الظني والامر الظني مستلزم للغلط والقسم

الثاني اي تقسيم الثاني من تقسيمات الاربعة في وجوه البيان اي في اقسام اظهار مراد المتكلم بذلك ا

ي بالنظم الذي هو مذكور في تقسيم الوضع هذا اذا كان وجوه البيان بمعنى خاص وهو ا

ظهار مراد المتكلم الى السامع واما اذا كان وجوه البيان بمعنى عام وهو القاء مراد المتكلم الى السامع

فيكون تقدير الكلام والتقسيم الثاني من تقسيمات الاربعة المذكورة في القاء مراد المتكلم بذلك النظم

الذي مذكور في تقسيم الوضع فان قيل فعلى هذا لا يصح عد اقسام التقسيم الثاني عن اقسام كتاب ا

لله لان اقسامه ما يرجع الى النظم والمعنى والبيان ليس النظم والمعنى قلنا ان هيهنا ايضا الاقسام

في الواقع راجع الى النظم والمعنى واما الاضافة الى البيان بحيث لان هذه الاقسام للحجس بدون

لحاظ البيان فان قيل ان وجوه البيان لا يخلو اما ان يكون بمعنى العام واما ان يكون بمعنى الخاص

فان كان الاول فلا يصح عليه حصر قوله وهي اربعة لانه ثمانية وان كان الثاني فبطل حصر التقسيمات في الا

ربعة بل صارت خمسة قلنا انا نقول ان وجوه البيان بمعنى العام ولو قلت انه لا يصح الحمل قلت انا

نحمل الاربعة بطريق الاستخدام وهو جائز وهو ان يكون اللفظ معنيين احدهما يراد بذكر اللفظ

والآخر يراد بارجاع الضمير او اجيب عنه انا نقول ان وجوه البيان بمعنى الخاص ولو قلت انه ا

الحصر قلت لا يبطل لان الحصر التقسيمات في الاربعة بالنسبة الى الاقسام التي هي مقصود الاصولي بالبحث
وهو اقسام الظهور دون الخفاء فان قيل ان الاصولي قد يبحث عنهما فلم قلت ان مقصود الا
صولي بالبحث هو اقسام الظهور دون الخفاء قلنا انا نقول انها مقصود الاصولي بالبحث
لكن بالذات والاصولي انما يبحث عن اقسام الخفاء بالتبع لا بالذات لاجل ايضاح المتقابلات
كما يقال ارباب الفن الاشياء تعرف باضدادها [illegible]
[illegible] وهي اي الوجوه المذكورة بمعنى الخاص اربعة [illegible] وبالمعنى العام ثمانية ووجه
الحصر ان اللفظ لا يخلو اما ان يكون ظاهر المراد او خفي المراد فان كان ظاهر المراد فاللفظ لا يخلو ا
ما ان يحتمل التاويل والتخصيص او لا فان كان الاول فهو الظاهر لا يخلو اما ان يكون بمجرد
الصيغة او مع السوق فان كان بمجرد الصيغة فهو الظاهر وان كان مع السوق فهو النص وان كان ا
لثاني فاللفظ لا يخلو اما ان يحتمل النسخ او لا فان كان [illegible] يحتمل النسخ فهو المفسر
وان كان لا يحتمل النسخ فهو المحكم وان كان اللفظ خفي المراد فخفاء المراد لا يخلو اما ان يكون لعارض
او لنفس الصيغة فان كان لعارض فهو الخفي وان كان لنفس الصيغة فاللفظ لا يخلو اما ان يدرك
المراد منه بالعقل او لا فان كان الاول فهو المشكل وان كان الثاني فهو لا يخلو اما ان يدرك
المراد منه بالنقل او لا فان كان الاول فهو المجمل وان كان الثاني فهو المتشابه الظاهر وهو بحسب
اللغة الواضح وفي اصطلاح الاصوليين هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة عند من هو عالم
باوضاع اللغة فان قيل انك قد ذكرت في تعريف الظاهر لفظ الظهور فلزم تعريف الشيء بنفسه وهل
هذا الا دور قلنا ان ظاهر الماخوذ في جانب المعرف بمعنى الاصطلاحي وفي جانب الحد بمعنى
اللغوي فاختلف الجهة فاندفع الدور والنص وهو بحسب اللغة هي الزيادة كما يقال العرب
نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق المعتاد وايضا يسمى مجلس العرس منصة لزيادة هذ
المجلس على سائر المجالس بنوع اللطافة ويسمى كلام النص نصا لهذا المعنى وفي عرف الاصوليين
هو ما ازداد وضوحا اي وضوحه على الظاهر اي على وضوح الظاهر بمعنى في المتكلم فان قيل

ان كثير

ان كثير من النصوص يوجد ولا يكون له زيادة وضوح على وضوح الظاهر كقوله تعالى فانكحوا الايا
مى وهي اسم المراة التي لا تكون لها ازواج سواء كانت ثيبا او بكرا فانه نص في حل الايامى
ولا يكون له زيادة وضوح على قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية قلنا ليس المراد
بالزيادة الوضوح زيادة الانكشاف بل فهم المعنى من النص لا يفهم من الظاهر وهو كونه
مقصودا بالسوق نحو اي مثال الظاهر والنص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فانه
ظاهر في الاطلاق اي في اباحة النكاح لانه تعالى امر بالنكاح وادنى من موجبات الامر هو الاباحة
نص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله باعتبار الوجهين الاول ان القاعدة عند العلماء
ان الشارع اذا ورد على شيء مقيد بقيد فمقصود الشارع اثبات القيد دون المقيد فان قيل ان هذه القاعدة
منقوض بقوله عليه السلام في صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر لان هذا
ايضا امر الشارع ورد على شيء وهو مقيد بقيد ومقصوده اثباتهما لا القيد فقط قلنا ان هذه ا
لقاعدة فيما اذا كان من جنس المباحات كما في قوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء والنكاح من جنس المباحا
ت والصدقة من جنس الواجبات والثاني ان هذه الاية لو كانت بنص في اباحة النكاح فحمل الكلام على التاكيد
واذا كانت نصا في بيان العدد فحمل الكلام على التاسيس والحمل على التاسيس اولى من حمله على التاكيد
فان قيل ان هذا الدليل انما يستقيم اذا كان هذا النص مؤخرا نزولا عن النصوص الاخر لكن يجوز ان
يكون مقدما قلنا ان سلمنا انه مقدم فيلزم حمل الكلام على التاكيد وان لم يجيء حمل الكلام على
التاكيد في هذا النص لكن يجيء في نصوص الاخر او اجيب عنه انه مؤخر نزولا عن النصوص الاخر كما
علم لنا من سوق هذه الاية لانها وردت في حق اليتيمة التي هي كثيرة المال وكثيرة الجمال وهي في يد الولي
الولي قد قصد النكاح معها وقد جمع في ملكه عشر من النساء يعني اربعة من الحرائر فالله تعالى نزلت
هذه الاية فهي تقتضي سبقية شرعية النكاح وهي تقتضي سبقية النصوص الاخر فان قيل انا
لا نسلم ان سبقية شرعية النكاح تدل على سبقية نصوص الاخر لانه يجوز ان يكون النكاح ثابتا باباحة
الاصلية لان الاصل في الاشياء الاباحة قلنا انه قد سلم ان الاصل في الاشياء الاباحة لكن ما سوى

النكاح لان الاصل في النكاح الحظر لان في النكاح استفراشا في بني آدم وفي الاستفراش اهانة و
قد كان مكرما بتكريم الرب لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فالاهانة لا يجوز او نقول ان الاصل
في النكاح الحظر لان النكاح رق لقوله عم النكاح رق وكون المرأة حرة ينافي ذلك ثم قوله مثنى الى قو
له تعالى مثنى وثلاث ورباع معدول عن اثنين اثنين والثلاث معدول عن ثلاثة ثلاثة والرباع
معدول عن اربعة اربعة فان قيل ما الوجه انه تعالى اختار في الآية الكريمة العدد المكرر ولم يكتف
على العدد المفرد قلنا انه تعالى اختار عدد المكرر لان يصاب لكل ناكح ما اراده وان اكتفى تعالى على عدد
مفرد ففيه فساد معنى كلام الله تعالى لان معنى كلام الله تعالى هكذا انكحوا جميعكم اثنين وثلاثة وار
بعة فيفيد اشتراط اشتراك كل الناس على عدد مفرد وهو فاسد ظاهرا لان كلام الله تعالى نزل
موافقا لكلام العرب واذا قال في كلامهم خذوا من مالي درهمين او ثلاثة او اربعة فيكون لكل
اخذ اثنين او ثلاثة او اربعة فكذا ههنا فان قيل ان كلمة الواو لا يخلو اما ان يكون بمعنى
جمع المطلق او اما ان يكون بمعنى او فان كان الاول فيفيد اباحة النكاح التسعة بالنسبة الى نفس ا
لصيغة واباحة نكاح ثمانية عشر بالنظر الى اصل الصيغة وهذا اذا قطع التكرار على مرة واحدة
اما اذا لم يقطع فيفيد الاباحة الى ما لا نهاية له وان كان الثاني فيفيد اشتراط اتفاق كل
الناس على عدد واحد لان كلام الله تعالى نزل موافقا لكلام العرب واذا قال في كلامهم اقتسموا
من مالي درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة فكذا ههنا [illegible]
فيجمع جمع المطلق فيكون لكل واحد اخذ اثنين اثنين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة فكذا ههنا
قلنا ان كلمة الواو بمعنى جمع المطلق ولو قلت انه يفيد اباحة نكاح التسعة الخ قلت ان هذا لا يفيد لا
ن القاعدة ان جمع اسماء الاعداد اذا قوبل لجميع الناس فالمقصود منه ثبوت التخيير للناس فيما
بين تلك الاعداد لان في كلام العرب اذا قالوا اقتسموا من مالي درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة ا
ربعة فيفيد التخيير بين تلك الاعداد فكذا ههنا والمفسر مشتق من الفسر او الفسر السفر بمعنى الكشف
ولا وجه لجعل احدهما اصلا والآخر مقلوبا عنه لان المراد به المكشوف الذي لا شبهة فيه هو القطع على
المراد

على المراد لهذا حرم التفسير بالرأي دون التأويل لان التأويل يجيء الظن على المراد وقد
قالوا ان التفسير صرف اللفظ الى بعض محتملاته بدليل القطعي والتأويل صرف اللفظ الى معنى
محتملاته بدليل الظني وهو اي المفسر في عرف الاصوليين ما ازداد وضوحا اي وضوحه على وضوح النص
على وجه اي على طريق لا يبقى فيه اي في كلام النص احتمال التأويل اذا كان خاصا او ا
لتخصيص اذا كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فقوله فسجد الملائكة ظاهر في عموم
سجود الملائكة لكن يبقى فيه احتمال التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم انه يعني اذ
قال جبرائيل عم فبقوله كلهم انقطع احتمال التخصيص فصار نصا لكن يبقى فيه احتمال التأويل وهو
الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع احتمال التفرق فصار مفسرا وقالوا في تعريف الملائكة هي ا
جسام لطيفة نورانية تتشكل باشكال مختلفة وفي تعريف الجن هي اجسام لطيفة نارية تتشكل با
شكال مختلفة وفيه نظر بوجوه الاول ان قوله كلهم صيغة العام وكل واحد من صيغ العام يحتمل التخصيص
فهذا ايضا يحتمل التخصيص فكيف ينقطع احتمال التخصيص عن الغير والثاني ان معنى كلهم واجمعون
واحد بدليل انه يفسر احدهما بالآخر كما يقال جاءني القوم اجمعون اي كلهم وايضا بدليل قول ابو البقاء
انه قال ان اجمعون اذا ذكر بعد صيغة كلهم فهو لتاكيد معنى كلهم ومعنى المؤكد والمؤكد واحد فلما
لم ينقطع احتمال التفرق بقوله كلهم فكيف ينقطع بقوله اجمعون والثالث وان سلم انه انقطع بها
احتمال التفرق لكن احتمال التخلف والتحلق فيه باق فكيف يصير مثال المفسر والرابع ان المفسر
لا يكون فيه احتمال التخصيص وقد خص منه الا ابليس بالفعل بقوله الا ابليس فكيف يقع مثال المفسر
والخامس ان المفسر ما يكون فيه احتمال النسخ وليس فيه احتمال النسخ فكيف يقع مثال المفسر والسادس
انه ذكر في تفسير الوهاب انه سجد اولا جبرائيل عم ثم ميكائيل عم ثم اسرافيل عم ثم عزرا
ئيل عم ثم سائر الملائكة وسبقة البعض على البعض في السجود مشعر على التفرق في السجود فلم تقو
ل انه انقطع احتمال التفرق اجيب عن الاول انه قد سلم ان كل واحد من صيغ العام يحتمل ا
لتخصيص اذا لم يقع في موضع التاكيد واما اذا وقع في موضع التاكيد لا يحتمل التخصيص وههنا

وتحقيقه ان كل حقيقة يحتمل المجاز اذا لم يقع في موضع التأكيد واما اذا وقع في موضع لا يحتمل المجاز كما
في قوله جاءني زيد زيد وعن الثاني انه قد سلم ان معنى كلهم واجمعون كان واحدا اذا ذكر على سبيل الانفراد و
يفسر احدهما بالآخر اذا ذكر على سبيل الانفراد واما اذا ذكر على سبيل الاجتماع في كلام واحد
فمعنى كل واحد مختلف من الآخر بحيث ان معنى كلهم مطلق الاحاطة ومعنى اجمعون هو الاحاطة مع
صفة الاجتماع ولهذا اقسم العلماء الكل الى الكل المجموعي والكل الافرادي مثال الاول كل ختمة بالحلا
الجيفة ومثال الثاني كل صاع بدرهم ونظيره في قول الفقهاء الفقير والمسكين اذا اجتمعا افترقا
واذا افترقا اجتمعا ولو قلت ان معنى المؤكِد والمؤكَد واحد قلت ان معناه ان المؤكِد مشتملا
على تمام معنى المؤكَد والعينية ليس بشرط والاشتمال ههنا ايضا موجود وعن الثالث ان المراد باحتمال
ليس مطلق الاحتمال بل الاحتمال الذي يكون مخالفا لمعنى المقصود واحتمال التصفق والتملق ليس
مخالفا لمعنى المقصود وهو تعظيم آدم عليه السلام او اجيب عنه لانا لا نرعي المفسر من جميع الوجوه
بل باعتبار بعض الوجوه وباعتبار بعض الوجوه كان مفسرا وعن الرابع انه قد سلم ان المفسر ما لا
يكون فيه احتمال التخصيص وايضا لا يكون فيه احتمال التخصيص واما ما قلت فهو استثناء لا انه تخصيص
فان قيل انه قد شرط في الاستثناء ان يكون المستثنى داخلا في المستثنى منه والابليس لا يكون داخلا في
الملائكة قلنا ان الابليس داخل في الملائكة باعتبار كثرة المزاولة والمعاملة مع الملائكة كأنه كان
ملائكة او اجيب عنه ان الابليس داخل في الملائكة تغليبا وعن الخامس انه قد سلم ان المفسر ما يكون فيه
احتمال النسخ لكن في نفسه وفيه ايضا احتمال النسخ في نفسه لان السجود من الممكنات والممكنات كلها
قابلة للنسخ لكن منع عنه اي من قوله فسجد انه النسخ بعارض الاخبار والعوارض لا تعتبر و
الا فيكون جميع القرآن محكما لانه ايضا منع عنه النسخ بعارض وفات رسول الكريم وعن السادس
انه لا نسلم ان سجدة البعض على البعض في السجود مشعر على التفرق في السجود لانه يجوز ان يسجد
السجود في اجتمع الملك وحكمه اي المفسر الايجاب اي الاثبات قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تأ
جواب سوال
ويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة وحكم المراد به اي امتنع الشيء الذي هو المراد بالحكم او
جواب سوال
من

او من الشيء الذي هو المراد بالحكم عن التبديل اي عن احتمال النسخ سمي محكما فهو مأخوذ من قوله
اي مأمون
احكم فلان اي امتنع عن الحركة او مأخوذ من قولهم احكم البناء اي امن عن الانتقاض وسمي به لوجود
ذلك المعنى فيه فان قيل ما الوجه للمصنف انه في النص والمفسر ذكر لفظ ازداد وضوحا وفي المحكم ذكر لفظ ا
زداد قوة قلنا ان مراتب الوضاحة قد تم على المفسر فلم يبق مرتبة اخرى للوضاحة الا القوة فلهذا ذكر
المصنف فيه لفظ ازداد قوة فان قيل لا نسلم ان مراتب الوضاحة قد تم على المفسر بل تم على المحكم لان مبناء الخفاء
والوضاحة على وجود الاحتمال وعدمه ففي النص يكون احتمال التأويل والتخصيص ففيه خفاء وفي المفسر
لا يكون ذلك ففيه نوع وضاحة وايضا في المفسر احتمال النسخ ففيه نوع خفاء وفي المحكم لا يكون ذلك ففيه نوع
وضاحة على انه ليس المراد بزيادة الوضاحة زيادة الانكشاف بل فهم المعنى من احدهما لا يفهم من الآخر
وبهذا المعنى زيادة الوضاحة ايضا جاء في المحكم اجيب عن الاول انه قد سلم ان مبناء الخفاء والوضاحة
على وجود الاحتمال وعدمه لكن المراد بالاحتمال ليس مطلق الاحتمال بل الاحتمال الذي كان
منويا بالكلام واحتمال التأويل والتخصيص كان منويا بالكلام واحتمال النسخ لم يكن منويا
بالكلام وعن الثاني ان المراد بفهم المعنى ليس فهم مطلق المعنى بل فهم معنى الذي كان منويا بالكلام و
عدم احتمال التأويل والتخصيص كان منويا بالكلام وعدم احتمال النسخ لا يكون منويا بالكلام
فان قيل لم ان عدم احتمال النسخ لا يكون منويا بالكلام فكذا عدم احتمال التأويل والتخصيص لا يكون
منويا بالكلام لان الاعدام لا يكون لها وجود قلنا انه قد سلم ان الاعدام لا يكون قابلا للانتقال
في نفسها لكن توصف بصفة الملكات وفي صورة عدم احتمال التأويل والتخصيص الملكة
هي احتمال التأويل والتخصيص وهي موصوفة بهذه الصفة يعني تكون منويا بالكلام فعدمها
ايضا موصوفة بهذه الصفة يعني تكون منويا بالكلام وفي صورة عدم احتمال النسخ الملكة
احتمال النسخ وهي لا تكون موصوفة بهذه الصفة يعني لا تكون منويا بالكلام فعدمها ايضا لا
تكون موصوفة بهذه الصفة يعني لا تكون منويا بالكلام وانما يظهر التفاوت في موجب هذه ا
جواب السوال تقريره انه فيما بين اقسام
لاسامي عند التعارض مثال التعارض بين الظاهر والنص كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

الظهور لا يتفاوت اصلا فاجاب بقوله
المصنف
والنما

لكم فانه ظاهر في حل ما وراء المحرمات غير مقتصر على الاربعة وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فانه نص في بيان العدد مع قصر الحل على الاربعة فترجح النص على الظاهر فلا تحل الزيادة
على الاربعة ومثال التعارض بين النص والمفسر كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه نص في جواز شهادة الرجلان او رجل وامرأتان مطلق
سواء كان عدلا او لا وقوله تعالى فاستشهدوا ذوي عدل منكم فانه مفسر في جواز شهادة العدل
لا غير فترجح المفسر على النص ومثال التعارض بين المفسر والمحكم كما في قوله تعالى فاستشهدوا ذوي عدل
منكم فانه مفسر في جواز العدول وان كانوا محدودين في قذف بعد التوبة وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فانه محكم في عدم جواز شهادة المحدود في القذف بعد التوبة فترجح المحكم على
المفسر واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ولهذه الاسامي اضداد تقابلها ثم التقابل بحسب
جواب السوال
اللغة هي عبارة عن مطلق نسبة المقابلة فيما بين الشيئين وفي الاصطلاح هي التقابل بين الامر
ين اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد ثم اعلم ان التقابل على اربعة
اقسام تقابل التضايف وتقابل التضاد وتقابل عدم وملكة وتقابل ايجاب وسلب ووجه
الضبط ان الامرين المتقابلين لا يخلو اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجودي والآخر عد
مي فان كان وجوديين فهو لا يخلو اما ان يكون تعقل احدهما مستلزما لتعقل الآخر او لا فان كان
مستلزما فهو تقابل التضايف كما بين الاب والابن وان لم يكن مستلزما فهو تقابل التضاد
كما بين السواد والبياض وان كان احدهما وجودي والآخر عدمي فهو اي الامر العدمي لا يخلو
اما ان يكون من شانه محل الامر العدمي الاتصاف فيمكن بالوجودي او لا فان كان من شان محل الامر
العدمي الاتصاف ممكن بالوجودي فهو تقابل بين عدمي وملكة كالتقابل بين العمى والبصر و
ان لم يكن فهو ايجاب تقابل بين ايجاب وسلب كما بين انسان ولا انسان فضد الظاهر الخفي فا
ن قيل ينبغي ان يجعل الخفي ضد النص لان خفاءه لعارض كظهور النص لعارض ويجعل المشكل
ضد الظاهر لان خفاءه لنفس الصيغة كظهوره لنفس الصيغة قلنا ان الخفي كان في اول المرتبة من مراتب
لنفس
الخفاء

الخفاء كالظاهر في اول المرتبة من مراتب الظهور فتقابلا بينهما فان قيل انا لا نسلم ان الخفي ضد
الظاهر لان الشرط في التقابل الاتحاد في الجهة وههنا لم يوجد لان خفاء الخفي لعارض وظهور
الظاهر لنفس الصيغة قلنا ان الاتحاد في الجهة والمحل انما شرط لاستحالة الجمع بينهما لا لنفس تحقق
معنى المقابلة لانها تحصل بدون الاستحالة الا ترى ان السواد المتحقق في محل يقابل بياضا
متحقق في محل آخر والخفي بحسب اللغة هو المستتر وفي عرف الاصوليين هو اي الخفي ما خفي المراد
منه اي الكلام الذي استتر المراد بعارض غير الصيغة فان قيل انه قد علم من عبارة المصنف ان العارض
قد تكون الصيغة وقد تكون غير الصيغة والامر ليس كذلك بل هي معروض عليها قلنا ان في هذه العبا
رة توجيه المقدر يكون دافعا لهذا الاعتراض وهو قوله شيء من غير الصيغة او اجيب عن ان قوله غير الصيغة
بيان العارض فلا يرد لا ينال المراد الا بالطلب اي بالفكر قليل وقوله لا ينال آه بيان قوله ما خفي آه كآية
السرقة فانها خفية في حق الطرار مشتق من الطر هو القطع وقد سمي به لاجل هذا المعنى والنباش مشتق
من النبش هو ابراز المستور وقد سمي به لاجل هذا المعنى لاختصاصهما اي كل واحد باسم آخر سوى
اسم السارق يعرفان اي كل واحد به اي باسم آخر لان الاصل في اختلاف الاسامي اختلاف المسميات
فكانت الآية خفية في حقهما وحكمه اي الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة محل ا
لخفي على محل الظاهر في المعنى الذي تعلق به الحكم او نقصان اي نقصان محل الخفي على محل الظاهر في المعنى
الذي تعلق به الحكم فيظهر المراد منه اي من الخفي ثم تاملنا في الآية فوجدنا في الطرار زيادة معنى السرقة
فالحقناه بالسارق بطريق دلالة النص وفي النباش وجدنا نقصان معنى السرقة فلم نلحق به فان قيل
ان الحاق الطرار بالسارق بطريق دلالة النص غير مستقيم باعتبار الوجهين الاول ان الزاجر الادنى لا
يثبت في جناية الاعلى لانه يجوز ان يكون في جزاء اغلظ الا ترى انه لا تجب الكفارة في قتل العمد بدلالة
النص وردت في الخطأ لانه كان في جزاء اغلظ والثاني ان مشروعية الزجر فيما هو كثير الوقوع
لا يثبت في شيء الذي يكون قليل الوقوع والطر قليل الوقوع بالنسبة الى السرقة اجيب عن الاول
ان الزاجر الادنى لا يثبت في جناية الاعلى اذ لم يجيء الشركة الاعلى مع الادنى في علة الحكم واما اذا جاء

الشركة فيكفي للمحالة والا فيلزم تخلف المعلول عن العلة وذا باطل وهيهنا جاء الشركة بخلاف عدم وجوب الكفارة لانها تثبت بالنص بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وعند الشافعي ان مشروعية الزجر فيما هو كثير الوقوع لا يثبت فيما هو قليل الوقوع اذ لم يجيء اشتراك قليل الوقوع مع كثير الوقوع في مناط الحكم وبعد ما اذا جاء الاشتراك فلا عبرة للقلة والكثرة وهيهنا جاء الاشتراك فان قيل ان تعريف السرقة لا يخلو اما ان يكون صادقا على فعل الطرار اولا فان كان صادقا على فعل الطرار فهو من افراد السارق والحكم الثابت في العام لا يكون خفيا في حق بعض الافراد وان لم يكن صادقا على فعل الطرار فيكون متباينين والحكم الثابت في احد المتباينين لا يكون خفيا في حق مباين الآخر فلما قلت ان هذه الآية خفية في حق الطرار قلنا انما ورد هذا الاعتراض اذا علمنا على القطع انه فرد او مباين و لا يعلم لنا فتكون هذه الآية خفية في حق الطرار فان قيل ان فعل الطرار لا يخلو اما ان يسمى باسم السرقة اولا فان سمي باسم السرقة فهو سارق لان قيام المبدأ على الذات كان مستلزما لصدق المشتق على تلك الذات فقد ثبت الحكم في حقه بعبارة النص وان لم يسم باسم السرقة فلا يصح الحاقه بالسارق بطريقة دلالة النص لان الشرط في الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه هو الاشتراك في علة حكم الاصل والعلة في الاصل هي السرقة وهي ليست بموجودة هيهنا قلنا انه لا يسمى باسم السرقة ولو قلت انه لا يصح الحاقه بطريقة دلالة النص لان الشرط الخ قلت ان في الاصل علتين احدهما نفس السرقة والآخر المعاني العام الشامل واما نفس السرقة هي اخذ مال محترم من حرز كامل خفية مع غفلة تامة بالنوم او غيره واما نفس الطر هو اخذ مال محترم من حرز كامل خفية مع يقظته واما معنى العام شامل هو اخذ مال الغير من حرز كامل بنوع حيلة سواء كان مع الغفلة او اليقظة وهيهنا وان لم يجيء الاشتراك في نفس السرقة لكن يجيء في معنى العام الشامل فان قيل انه يلزم توارد علتين المستقلتين على معلول واحد على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وذا باطل ثم اعلم ان التوارد على ثلاثة اقسام احدها توارد على سبيل الاجتماع وثانيها على سبيل التعاقب وثالثها على سبيل البدلية اما الاول فهي عبارة

عبارة عن توارد علل الكثيرة على معلول واحد دفعة واحدة كثبوت الملك بالبيع والارث والهبة دفعة والثاني هي عبارة عن حصول المعلول بعلة واحدة بعد ما حصل بعلة اخرى كحصول الملك بالبيع بعد ما حصل بالارث والثالث هي عبارة عن امكان حصول المعلول على كل واحد من العلل وبعد ما حصل بواحد فامتنع حصوله بالاخرى والباطل هو القسمين الاولين دون الثالث وهيهنا انما يلزم بحيث ان علة الثانية لا يخلو اما ان يكون موجودا في حين وجود الاولى او لم تكن موجودا فان كان موجودا فلزم الاجتماع وان لم تكن موجودا فلزم التعاقب وهي باطلة بالوجهين الا ول ان العلة هي التي كانت مستقلة في حصول المعلول واذا كانت مستقلة اذا فرضت احدهما موجودة والاخرى معدومة فالعلة الموجودة تقتضي وجود المعلول والعلة المعدومة تقتضي عدم المعلول فيجيء الجمع بين الموجود والمعدوم في شيء وهو جمع المتنافيين وهو باطل فتوارد العلل ايضا باطل فان قيل ان العلة الموجود تقتضي وجود المعلول والعلة المعدومة لا تقتضي عدم المعلول لان انتفاء العلة لا يستلزم انتفاء المعلول لان الحكم يثبت بعلل شتى قلنا ان انتفاء العلة لا يستلزم انتفاء المعلول اذا لم تكن العلة شخصا واذا كانت العلة شخصا فانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول وهيهنا كانت العلة شخصا والثاني اي الوجه الثاني لبطلان التوارد ان فيها يلزم مزاحمة العلل فهي باطلة باعتبار المزاحمة فوجود المعلول ممتنع واجيب عن اصل الاعتراض ان توارد العلل المستقلة على معلول واحد انما كانت باطلة اذا كانت مؤثرات بحسب الحقيقة كالعلل الوضعي والعقلي وهذه علل شرعي مستنبط وهي من قبيل الامارات فالتوارد فيها لا تكون باطلة فان قيل انه مذهب اهل السنة والجماعة ان العلل كلها من قبيل الامارات لان مثبت الحقيقي هو الايجاب القديم واما تلازم المعلولات مع العلل باعتبار جري العادة الالهي فلما قلت ان العلل الوضعي والعقلي مؤثرات والعلل الشرعي المستنبط امارات قلنا ان الحقيقة على القسمين احدهما بحسب نظر دقيق المجتهد وثانيهما بحسب نفس الامر والواقع فالمراد بالحقيقة بحسب نظر دقيق المجتهد وفي نظر دقيق المجتهد العلل الوضعي والعلل العقلي من قبيل المؤثرات والعلل الشرعي المستنبط من

قيل الامارات وضد النص المشكل لان المشكل في مرتبة الثانية من مراتب الخفاء كما ان النص
مرتبة الثانية من مراتب الظهور فثبت المقابلة بينهما وهو بحسب اللغة الداخل في الاشكال
كما يقال العرب اشكل فلان اذا دخل في اشكاله وامثاله وكما يقال اشتى فلان اذا دخل في الشتاء
وكما يقال اصاف فلان اذا دخل في الصيف وفي عرف الاصوليين هو اي المشكل ما ينال المراد منه
اي المشكل الا بتامل فيه بعد الطلب اي بعد ضبط المعاني لدخوله في اشكاله اي امثاله وكم
اي المشكل التامل فيه اي المشكل بعد الطلب اي بعد ضبط المعاني مثال المشكل قوله تعالى ان كنتم
جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لان الله تعالى امر بغسل جميع البدن والفم له باطن خارج للبعض
وبقي ظاهره مرادا وللفم والانف شبهين شبه الظاهر حقيقة وحكما اما حقيقة فعند انفتاح
الفم واما حكما فعند ذوق الصائم شيئا ولهما اي الفم والانف شبه الباطن حقيقة وحكما
اما حقيقة فعند انضمام الفم واما حكما فعند ابتلاع الصائم البزاق ثم بعد التامل هما
لحقنا على الظاهر احتياطا وايضا مثال المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فطلبنا فوجدنا هذه
الآية دالة على المعنيين احدهما متوالية والآخر غير متوالية ثم تاملنا فعلمنا ان المراد ههنا غير
متوالية والا فيلزم تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرارا لان ليلة القدر موجود في كل سنة
مرة واحدة وايضا مثال المشكل في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم فطلبنا فوجد
نا هذه الآية دالة على المعنيين احدهما اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي اين لك هذا فقالت هو
(اي زكريا عليه السلام قال لمريم — اي لمريم)
من عند الله والآخر بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقرا وقد
(اي قول زكريا عليه السلام قال في جواب الملائكة)
قد بلغت من الكبر عتيا فان كان بمعنى اين فيراد به عموم المحال فيحل الوطي مع امرأته في الد
بر وان كان بمعنى كيف فيراد به عموم الاحوال من القيام والقعود فلا يحل الوطي مع امرأته في الد
بر ثم تاملنا فعلمنا ان كلمة انى بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم لان محل الحرث هو القبل دون
الدبر بل هو محل الفرث اي النجاسة وايضا بقرينة حرمان الوطي في الاذى الطارئ ففي الاذى
الاصلي يثبت الحرمان بطريق الاولى وفي هذه الامثلة نظر اما في الاول ان المشكل ما يكون اولا خفا

ء في نفس المفهوم من حيث ضبط المعاني ثم يكون خفاؤه ثانيا في دخول المراد في الامثال وا
لاشكال وفي نفس معنى قوله فاطهروا معلوم لغة وشرعا فكيف يقع مثال المشكل واما في الثاني فان
(اي كما ذكر في الفروع)
معنى قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ايضا معلومة لغة هو مطلق الفضل لكن الخفاء في
لعارض لا من نفس الصيغة فكيف يقع مثال المشكل واما في الثالث ان كلمة انى في اللغة موضوعة
للمكان ولهذا قال النحاة واني للمكان كما تقول انى تكن اكن اي ان تكن في القرية اكن في القرية
(اي في العرب)
وان تكن في البلد اكن في البلد فيكون فيه الخفاء لعارض لا من نفس الصيغة فكيف يقع مثال المشكل
واجيب عن الاول ان معنى قوله فاطهروا معلوم اذا لم يذكر على صيغة تفعل واما اذا ذكر على صيغة
تفعل فمعناه لا يعلم الا بالطلب فطلبنا فوجدنا ان صيغة تفعل يجيء على ثلاث معاني الاستحباب
والمرة والتكرار ثم تاملنا فعلمنا ان المراد ههنا الاستحباب دون المرة والتكرار اما ا
لمرة فلان الشرط للطهارة ارادة ما لا يحل فعله اعني ارادة الصلوة واما التكرار فلان ا
لامر لا يقتضي التكرار وعن الثاني انه لما كان استوى في احتماليه فكان بمنزلة المشترك فكان الخفاء
في نفسه وان لم يكن مشتركا حقيقة بل هو مطلق من متوالية وغير متوالية كالرقبة كانت مطلقة عن
قيد المؤمنة والكافرة وعن الثالث بانه كثير من المشايخ قالوا ان كلمة انى مشتركة فيما بين اين و
كيف فاكتفى بقولهم دليلا وان لم يقل به الكل كذا في مفتاح الفصول وضد المفسر المجمل لانه في مرتبة
الثالثة من مراتب الخفاء كما ان المفسر في مرتبة الثالثة من مراتب الظهور فثبت المقابلة بينهما
وهي بحسب اللغة ما فيه الابهام كما يقال اجمل عليه الامر اي ابهم وفي عرف الاصوليين هو ما ازد
حمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كآية الربوا فان قيل
ان المتبادر من الازدحام الخصومة ومن المعاني الاعراض فاضافة الازدحام الى المعاني لا
يستقيم لانها ليست من اهل الخصومة قلنا ان ازدحام المعاني عبارة عن توارد المعاني الكثيرة
على اللفظ الواحد من غير رجحان وهي في الاعراض ايضا والتوارد يجيء بالوجوه احدها باعتبار تعدد
الوضع كالمشتركات يجيء سد باب الراي فيها وثانيها باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع

الذي وقع في قوله تعالى خلق الانسان هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا
وشاكلتها باعتبار العدول عن معنى اللغوي الى الاصطلاحي كلفظ الصلوة والزكوة والصوم
والحج والجهاد والربوا التي هي واقعة في النصوص وعلم من هذا التحقيق ان فيما بين المشترك وا
لمجمل عموم وخصوص من وجه وهو يطلب ثلاثة مادة الواحدة اجتماعية والثنتين افتراقية وا
المادة الاجتماعية كالمشترك التي سد فيه باب الراي كلفظ المولى فانه مشترك بين مولى الاعلى ومو
لى الاسفل اذا مات المولى بلا بيان واما دة الافتراقية في جانب المشترك كالمشترك التي لا ينسد
فيها باب الراي واما دة الافتراقية في جانب المجمل كالمجملات التي باعتبار غرابة اللفظ او بالعدول
عن المعنى اللغوي فان قيل ان تعريف المجمل كان شاملا للنوع الذي كان معناه معلوم لكن
معنى المراد غير معلوم ولا يكون شاملا للنوعين الآخرين قلنا ان توارد المعاني كانت اعم من
ان تكون حقيقة او احتمالا وفي نوعين الآخرين وان لم تكن حقيقة لكن تكون احتمالا فان قيل ان
تعريف المجمل لا يكون جامعا لانه خرج عنه المجمل فيما بين المعنيين قلنا ان المراد بالمعاني ما فوق الا
لواحد لان هذا جمع وقد تحلي بالالف واللام والجمع اذا تحلي بالالف واللام بطل معنى الجمعية
لكن الازدحام مانع عن ارادة معنى واحدة فان قيل ان تعريف المجمل ايضا غير جامع لانه خر
ج عنه المجمل الذي كان من قبيل الاعيان قلنا ان المراد بالمعاني المفهومات وهي اعم من الا
عيان والاعراض وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان ياتي البيان فان قيل
ان الظاهر ان هذا غاية الاعتقاد فينبغي ان لا يجب الاعتقاد بعد البيان والامر ليس كذالك
قلنا لا نسلم ان هذا غاية الاعتقاد بل غاية التوقف وان سلم ان هذا غاية الاعتقاد فاقول
ان الاعتقاد على القسمين احدهما على نحو الابهام والاجمال والآخر على نحو التفصيل فهذا غاية
الاعتقاد على نحو الابهام والاجمال لا التفصيل ثم البيان على القسمين احدهما شافي والآخر غير
شافي فالشافي هي عبارة عن اظهار مراد المتكلم بحيث انه في انفهام المعنى من ذلك اللفظ
لا يحتاج الى التامل كبيان البيان الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد التي كانت واقعة
في النصوص

في النصوص وغير الشافي هي عبارة عن اظهار مراد المتكلم بحيث ان في انفهام المعنى من ذلك ا
اللفظ يحتاج الى التامل كبيان الربوا ولهذا قال العلماء ان هذه الآية خرجت عن حيز ا
لاجمال الى حيز الاشكال ولهذا اختلف العلماء في علة الربوا فعند علمائنا تو ردية القدر و
الجنس وعند اشعرية الطعم والثمنية وعند المالكية الاقتيات والادخار ولكل استد
لوا بقواعدة الاصولية فاما تو ردية استدلوا بقولهم م د كيل فمثلا بمثل وما يكون
فمثل ذالك اذا كان نوعا واحدا واذا اختلف النوعان فلا باس به وطريق التمسك هذا
فالمكيل مشتق من الكيل والموزون مشتق من الوزن والنوع مشتق من التنوع والقدرة
الكلية هذا فالحكم اذا ترتب باسم المشتق فالمبدء علة له واما الاشعرية استدلوا بقولهم لا
تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وطريق التمسك هذا فالطعام مشتق من ا
لطعم والقدرة الكلية هذا والحكم اذا ترتب باسم المشتق فالمبدء علة له واما المالكية ا
ستدلوا بقولهم م لا تبيعوا كل مقتات ومدخر الا سواء بسواء وطريق التمسك هذا فا
لمقتات مشتق من الاقتيات والمدخر مشتق من الادخار والقدرة الكلية هذا والحكم اذا
الترتب باسم المشتق فالمبدء علة له كما عرفت في الفروع وضد المحكم المتشابه لان المتشابه
في غاية المرتبة من مراتب الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان كالمحكم في غاية المراتب من مرا
تب الظهور بحيث احكم المراد به عن احتمال التبديل فتقابلا بينهما وهو بحسب اللغة ما
فيه الاشتباه وفي عرف الاصولي هو اي المتشابه ما لا طريق لدركه اصلا اي لا بالطلب كما
في الخفي ولا بالطلب والتامل كما في المشكل ولا ببيان المتكلم كما في المجمل لان موجبا
لعقل فيه متناف عن موجب السمع ولا يمكن رد كل واحد منهما فاشتبه المراد به اشتباها لا يكون
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اي طلب ما هو دال على مراد المتشابه ومثاله حروف ا
لمقطعة في اوائل السور وسمي به لان قطع كل واحد منهم واجب عن الآخر في الاداء فان
قيل ان اطلاق الحروف عليه غير مستقيم لان الحروف جمع حرف هو ما لا يدل على المعنى في نفسه

الا بانضمام كلمة الكافي وهي تدل على المعنى بحيث ان الالف يدل على أنا والباء يدل على با
لذي وقع في التركيب فعلى هذا فكانت اسماء قلنا ان اطلاق الحروف عليها مجازا من قبيل اتصا
ف الدال على وصف المدلول فان قيل ان مقصود الاصولي بالبحث بيان الاقسام التي يتعلق بها
الاحكام وبالمتشابه لا يتعلق الحكم لان تعلق الحكم بناء على فهم المعنى وفهم المعنى منتف في المتشا
به فتعلق الحكم ايضا منتف قلنا لا نسلم ان بالمتشابه لا يتعلق الحكم بل يتعلق لان كلما هو مراد الله
تعالى من المتشابه فهو حق والاعتقاد عليه واجب ووجوب الاعتقاد حكم يتعلق بالمتشابه فا
ن قيل انه قد علم من هذا الجواب ان الاصولي يبحث عن الاقسام الذي يتعلق به مطلق الاحكام الذي
هو اعم من العمليات والاعتقاديات والامر ليس كذلك والا لوجب على الاصولي البحث عن ا
لقصص والمواعظ والامثال لان بها يتعلق مطلق الاحكام الذي هي اعم من العمليات والا
عتقاديات فالحق ان يجاب عن اصل الاعتراض ان الاصولي انما يبحث عن المتشابه بل عن سائر
اقسام الخفاء انما هو بالتبع لا بالذات لايضاح المتقابلات فيكون البحث عن اقسام الخفاء
بحث عن اقسام الظهور كما يقال القوم اي ارباب العلم الاشياء تعرف باضدادها فان قيل لما
لم يكن العلم بمعنى المتشابهات فما الفائدة في نزول المتشابهات قلنا ان الفائدة في نزول
المتشابهات نيل الدرجة ومثواب المجتهدين لان ابتلاء العالم بكف النفس عن طلب العلم
كما ان ابتلاء الجاهل في مبالغة في طلب العلم لان رياضة البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبحه
عنان وحكمه اي المتشابه التوقف فيه اي في المتشابه ابدا اي في الدنيا لان معنى قوله ابدا هو
اي واجب
دوام الحكم ما دام دار التكليف على اعتقاد حقية المراد به وقوله التوقف فيه رد على قول بعض
فانهم يقولون ان حكم الطلب والتامل وهذا الخلاف فيما بيننا وبينهم بناء على انهم يقولون
ان العلم بمعاني المتشابهات ثابت لعلماء الراسخون وعندنا لا يثبت ومنشاء الخلاف قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فانهم يقولون ان الوقف وا
جب على العلم وقوله يقولون جملة حالية بتقدير واو الحالية واستدلوا بوجوه الاول ا
ن العلم

ان العلم بمعاني المتشابهات ثابت لعلماء الراسخين والا لا يفرق بين الخواص والعوام
لان العوام ايضا قائلون بقوله آمنا والثاني ان العلم بمعاني المتشابهات ثابت لعلماء الراسخون
والا فيلزم الخطاب الى من لم يفهم وهذا هو السفه في جانب الشارع وهو منزه عنه والثالث
ان العلماء تكلموا بمعاني المتشابهات من زمان رسول الكريم الى يومنا ولم ينكر احد فيكون
انعقاد الاجماع على ان العلم بمعاني المتشابهات ثابت لعلماء الراسخين وعندنا الوقف واجب
على قوله الله وقوله والراسخون جملة مستانفة لاجل انه يوافق قراءة قراءت من يقرء بغير حرف الوا
و وفي قراءتهم كان الوقف واجب على قوله الا الله وقوله الراسخون جملة مستانفة فكذا هيهنا لا
ن الاصل في الجملة التي لا تكون مصدرة بالواو وهو الاستئناف ولاجل ان يوافق قراءة من يقر
ء لفظ يقولون على لفظ راسخون وفي قراءتهم كان الوقف واجب على قوله الا الله وقوله يقولون
الراسخون جملة مستانفة لان هيهنا العطف لا يصح لان قوله الا الله اسم وقوله يقولون جملة فعلية
وهذا العطف لا يصح والجملة الفعلية هي التي تكون اول الجزء فعلا والاسمية هي التي تكون اول ا
لجزء اسم ولاجل ان يوافق قراءة قراءة من يقرء بزيادة لفظ عند وفي قراءتهم كان الوقف واجبا على
قوله الا الله وقوله والراسخون جملة مستانفة لان هيهنا ايضا العطف لا يصح لان قوله الله مجرور
لانه مضاف اليه للفظ عند وهو من المجرورات وقوله والراسخون مرفوع وعطف المرفوع على
المجرور لا يصح ولاجل ان الله تعالى يقسم العلماء الى الطائفتين احدهما الراسخون والاخر الزائغين
وجعل حظ الراسخين الايمان بالمتشابهات وحظ الزائغين التاويل في المتشابهات
بقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
متعلق بقوله يتبعون
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به والتقسيم يوجب قطع الشركة والقطع
انما يجيء اذا وجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون جملة مستانفة ولاجل قو
ل العائشة من رسوخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابهات ولم يعلموا تاويله ولاجل ان طريقتنا
اولى من طريقتكم لان طريقتنا قد سلم من الحذف وفي طريقتكم حذف وحمل الكلام على طريق الذي هو

سليم من الحذف اولى من حمله على ما يقتضي حذفا ولاجل انه يلزم ارتكاب خلاف الاصل لان
الاصل هذا ان الحال اذا ذكر بعد المعطوف والمعطوف عليه يقع حالهما وههنا لا يقع
حال المعطوف عليه فان قيل لا نسلم ان العلم بمعاني المتشابهات لا يكون ثابتا للعلماء الراسخون
بل ثابت للصحابة كافة ليس زمان من الازمنة لا يتكلموا بمعاني المتشابهات بل تكلموا الا
صحابة ولا ينكر احد فيكون انعقاد الاجماع على ان العلم بمعاني المتشابهات ثابت للعلماء
الراسخون وكذا لقول ابن عباس الراسخون في العلم يعلمون بتاويل المتشابهات وانا نعلم تا
ويله قلنا ان تكلم العلماء بمعاني المتشابهات باعتبار مرادات الظاهرة لا باعتبار مرا
دات الحقيقة لدفع اقاويل الفاسدات والثاني المراد بالعلم المذكور في قول ابن عباس
باعتبار المعاني الظاهرة لا باعتبار المعاني الحقيقة وفيه نظر بوجوه الاول ان من وجوب
الوقف على قوله الا الله ومن الذنب في حق الزائغين لزم عدم العلم بمعاني المتشابهات
اصلا اي لا باعتبار معاني الحقيقة ولا باعتبار معاني الظاهرة والثاني ان من وجوب الوقف على
قوله الا الله لزم عدم علم رسوله عليه السلام على معاني المتشابهات وهذا اللازم باطل فا
لملزوم ايضا باطل والثالث فعلى هذا الجواب لا فرق بين المتشابهات وسائر القرآن لان العلم بسا
ئر القرآن باعتبار معاني الظاهرة بلا ان القرآن بحر عميق لا ينتهي عجائبه وغرائبه اجيب عن الاول
ان المراد بنفي العلم المذكور في النص نفي العلم باعتبار المعاني الحقيقة لا باعتبار المعاني الظاهرة
بقرينة الاسناد الى الله تعالى واما الذنب في حق الزائغين فاجل ان تاويله بطريقة اهل الكفر
ت واما التاويل بطريقة اهل الاسلام فلا يكون ذنبا وعن الثاني ان علم الرسول عليه السلام بها
مستثناء باستثناء العقلي والا فيلزم الخطاب الى من لم يفهمه وهذا سفه جانب الشارع وهو
منزه عنه كما في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وان الله على كل شيء عليم فالله تعالى مستثنا
عنه باستثناء العقلي والا فيلزم كون الشيء الواحد قادرا ومقدورا وعالما ومعلوما وهو محال
وعن الثالث ان العلم بسائر القرآن باعتبار معاني الحقيقة فبالبعض بحسب القطع وبالبعض بحسب

زعم

زعم المجتهد واما العلم بمعاني المتشابهات باعتبار معاني الحقيقة ليس ثابتا اصلا اي لا
بحسب القطع ولا بحسب زعم المجتهد والتقسيم الثالث اي تقسيم الثالث من تقسيمات الا
ربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم اي المذكورة في تقسيم الوضع [illegible] و
جوه جريان ذلك النظم وهي عبارة عن المستعمل في باب البيان اي في بيان [illegible] المعنى
وايضا في الباب اي البيان بيانية وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الضبط
ان اللفظ المستعمل لا يخلو اما ان يستعمل فيما وضع له او [illegible] غير ما وضع
له فان كان الاول فهي حقيقة وان كان الثاني فهو مجاز ثم للواحد منهما لا يخلو اما ان يكون مكشوف
المراد او مستتر المراد فان كان الاول فهو الصريح وان كان الثاني فهي الكناية فان قيل ان التقا
بل شرط في مابين اقسام التقسيم الواحد وهو ههنا لم يحصل لان الصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز قلنا دفع هذا الاعتراض ذكر في الاسلام لفظ الجريان وبيان الدفع ان الحقيقة والمجاز من ا
قسام اللفظ بحيثية الاستعمال والصريح والكناية من اقسام اللفظ بحيثية الجريان فصارت اقسام
التقسيمين ففيما بينهما لا يشترط التقابل وفيه نظر بالوجهين الاول انه على هذا يبطل حصر التقسيمات
في الاربعة بل صارت خمسة والثاني انك قد اعتبرت في الصريح والكناية الظهور والخفاء وفي اقسام
فيها اعتبار الظهور والخفاء فاخذ داخل في تقسيم الثاني فينبغي ان يذكرهما في تقسيم الثاني اجيب عن الاول
ان [illegible] الاستعمال عبارة عن اطلاق اللفظ على المعنى وفهم المعنى من ذلك والجريان ايضا عبارة
عن اطلاق اللفظ على المعنى وفهم المعنى من ذلك اللفظ لكن الاستعمال معنى مصدرية راجعة ا
لى الفاعل من حيث الصدور والجريان معنى مصدرية راجعة الى المفعول من حيث الوقوع والمصدر
المضاف الى الفاعل والمفعول متحد بالذات ومتغير بالاعتبار فباعتبار اتحاد ذاتي يكون المقسم واحد
فلا يبطل الحصر وباعتبار تغاير الاعتباري يكون اقسام تقسيمين فلا يشترط التقابل فان قيل هذا
الجواب مستقيم بالنسبة الى من زاد لفظ الجريان ولا يستقيم بالنسبة الى من لم يزد لفظ الجريان لان با
لنسبة اليهم لا يحصل التقابل والجواب عن جانبهم ان بالنسبة اليهم يوجد التقابل ايضا لان التقابل

عندهم اعم من ان يكون حقيقة او اعتبارا وههنا وان لم توجد حقيقة لكن توجد اعتبا
را لاشتمال كل من هذه الاقسام على بحث مستقل فصار كالقسم المقابل وعند البعض
ان الاقسام التي فيها اعتبار الطول والخفاء فالاندراج واجب في تقسيم الثاني لكن بعد
التركيب لا قبله وههنا قبله فان قيل ان الواجب في التقسيم ان يستوفي جميع اقسامه والبعض
من اقسام الاستعمال المرتجل والمنقول ولم يذكرهما في هذا التقسيم وانهما كانا من ا
قسام الاستعمال لان النقل وقد ذكر في وجه الضبط ان اللفظ المستعمل لا يخلو اما ان
يكون مستعملا فيما وضع له فان كان الاول فهي الحقيقة وان كان الثاني فهو لا يخلو اما
ان يحتاج الى العلاقة والقرينة او الى العلاقة فقط او لا يحتاج اليهما فان كان الاول
فهو المجاز وان كان الثاني فهو المنقول وان كان الثالث فهو المرتجل ثم كل واحد من لفظ
المستعمل وغير المستعمل لا يخلو اما ان يكون مكشوف المراد او مستتر المراد فان كان مكشوف المراد
فهو الصريح وان كان مستتر المراد فهي الكناية قلنا ان المرتجل والمنقول مندرجان في
الحقيقة والمجاز اما المرتجل فمندرج في الحقيقة لان المرتجل عبارة عن استعمال اللفظ
في غير ما وضع له من غير احتياج الى العلاقة والقرينة فكان بمنزلة الوضع الجديد فاندر
ج في الحقيقة واما المنقول فمن وجه شبيه بالحقيقة من حيث ان الحقيقة لا يحتاج الى
القرينة فكذا المنقول لا يحتاج الى القرينة ومن وجه شبيه بالمجاز من حيث ان المجاز محتاج الى العلاقة فكذا
بعض المنقول محتاج الى العلاقة فالحق بايهما شئت فالحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما و
ضع له وذكر اللفظ في تعريف الحقيقة والمجاز اشارة الى ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
بدليل ان الماخوذ في تعريف كل واحد منهما اللفظ وقد يتصف بهما المعنى والاستعمال وهذا
الاتصاف اما مجازا بعلاقة اتصاف المدلول بوصف الدال واما خطاء عن العوام ثم
قوله حقيقة على وزن فعيلة اما بمعنى الفاعل ماخوذ من قوله حق الشيء يحق اذا ثبت يثبت
واما بمعنى المفعول ماخوذ من قوله حققت الشيء احققه اذا اثبته فيكون معنى اللغوي الثابت
او المثبت

او المثبت والتاء في قوله حقيقة للتانيث الموصوف على تقدير الاول او للتشبيه التانيث على الثا
ني وهو النقل من الوصفية الى الاسمية لان النقل ثان على عدم النقل كما ان التانيث ثان
على التذكير اما بالنظر الى الخلقة او بالنظر الى ان تانيث الاسماء ثان على التذكير الاسماء
ولاجل ان الحقيقة والمجاز في الاصل وصفين للكلمة فالمصنف اورد لفظ الاسم في تعر
يفهما للاشارة الى ان في ما نحن فيه اسما وكلا وصفا ثم الحقيقة على قسمين عقلي ولفظي فا
لعقلي انتساب الشيء الى ما له ذلك في الواقع كنسبة انبات النبات الى الله تعالى في قوله انبته الله
نباتا واللفظي ما هو المذكور في الكتاب بقوله فالحقيقة آه وهو على قسمين مطلق ومقيد فا
لمطلق فهي عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له الذي كان موضوعا له بالنسبة الى جميع الاوضاع كا
ستعمال لفظ القتل في ازهاق الروح والمقيد فهي عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له الذي كان
موضوعا بالنسبة الى وضع المعين والمقيد على اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي واصطلا
حي فاللغوي هي عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له الذي كان موضوعا بالنسبة الى اهل
اللغة كاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء والدابة فيما يدب على الارض والشرعي هي عبارة عن
استعمال اللفظ فيما وضع له الذي كان موضوعا له بالنسبة الى اهل الشرع كاستعمال لفظ الصلوة
في الاركان المخصوصة والعرفي هي عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له الذي كان موضوعا له
بالنسبة الى اهل العرف كاستعمال لفظ الدابة في ذوات الاربع والاصطلاحي هي عبارة عن استعما
ل اللفظ فيما وضع له الذي كان موضوعا له بالنسبة الى قوم مخصوص كاستعمال لفظ الدابة في دواب
الثلاثة وهو الفرس والحمار والبغل او استعمال لفظ الفعل في كلمة تدل على معنى في نفسها مقترنة
باحد الازمنة الثلاثة والمجاز ايضا على قسمين عقلي ولفظي فالعقلي انتساب الشيء الى ما ليس له
ذلك في الواقع كنسبة انبات النبات الى المطر والربيع واللفظي ما هو المذكور في الكتاب بقوله
والمجاز اسم لكل لفظ آه وهو على قسمين مطلق ومقيد فالمطلق هي عبارة عن استعمال اللفظ في
غير ما وضع له الذي كان غير موضوع له بالنسبة الى جميع الاوضاع كاستعمال لفظ القتل في ضرب

الشديد والثاني المقيد هي عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له الذي كان غير موضوعا
له بالنسبة الى الوضع المعين وهي على اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي فاللغوي هي
عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له الذي كان غير موضوعا له بالنسبة الى اهل ا
للغة كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة والشرعي هي عبارة عن استعمال اللفظ
في غير ما وضع له الذي كان غير موضوعا له بالنسبة الى اهل الشرع كاستعمال لفظ الصلوة
في الدعاء والعرفي هي عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له الذي كان غير موضوعا
له بالنسبة الى اهل العرف كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على الارض والاصطلاحي
هي عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له الذي كان موضوعا له بالنسبة الى قوم مخصو
ص كاستعمال لفظ الدابة في ذوات الاربع او استعمال لفظ الفعل [illegible] فيما
يصدر من الجوارح (…الحدث) والمجاز وهو في الاصل مجوز ماخوذ من الجواز هو التعدي والعبور
ثم قلبت الواو المفتوحة الفا وانما سمي به لاجل هذا المعنى اسم لكل لفظ اريد به غير
ما وضع له فان قيل ان تعريف المجاز لا يكون مانعا ولا جامعا اما الاول فلانه دخل فيه الحقيقة
الشرعية والعرفي والاصطلاحي لان فيها استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالنسبة الى
اهل اللغة واما الثاني فلانه خرج عنه المجاز اللغوي باعتبار تخصيص الاسم ببعض ا
لمسميات كاستعمال لفظ الدابة في الفرس واما خرج عنه المجاز الذي باعتبار زيادة الحرف كا
ستعمال الكاف في الاية في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لان فيهما لا يكون
الاستعمال في غير ما وضع له اما في الدابة ففيما وضع له واما في الكاف التي في الاية فلا يكون فيما
وضع له ولا في غير ما وضع له اجيب عن الاول ان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف كل واحد من
الحقيقة والمجاز اما في الحقيقة فحيثية الموضوع له واما في المجاز فحيثية غير الموضوع له فحيثية
غير الموضوع له تخرج وعن الثاني ان الدابة لا تخرج لان الدابة وضع الواضع لمطلق الدابة
وههنا استعمل في الدابة المقيدة والمقيد غير المطلق فالاستعمال في الدابة المقيدة ا

استعمال

استعمل في غير ما وضع له وهل هذا الا مجاز واما الكاف التي في الاية لا يخرج لانه وضع الواضع لنفس
المماثلة وههنا استعمل في تاكيد المماثلة وتاكيد المماثلة غير عن نفس المماثلة فكان هذا
استعمال في غير ما وضع له وهذا المجاز فان قيل ان من حمل الكاف على التاكيد يلزم اثبات المثل لله تعالى
وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله وانما يلزم لان تاكيد المعنوي لا يكون فيكون تاكيدا لفظيا
وهذا انما يكون اذا كان الكاف موصولة في بالمثل فكان تقديره ليس مثل مثله شيء فيلزم المثل له
تعالى قلنا ان من حمل الكاف على التاكيد لا يلزم اثبات المثل له تعالى لان نفي مثل المثل يثبت بعبارة
هذا النص ونفي المثل يثبت بدلالة هذا النص لان العلة في نفي مثل المثل نقص في الالوهية
تعالى وهذا يلزم في اثبات المثل له تعالى بطريق الاولى او نجيب انه لا يلزم المثل له تعالى لان تاكيد
اللفظي لا يكون الا بتكرار اللفظ وهو انما يكون اذا كان مع حرف النفي فتقديره ليس مثله ليس
مثله شيء فينفي مثله تعالى او نجيب عن اصل الاعتراض ان الكاف التي في الاية لا يخرج لان الكاف وضع
الواضع للمعنى وههنا استعمل لا لاجل المعنى وهو غير موضوع له فكان هذا استعمال في غير ما و
ضع له وهو مجاز او نجيب عن اصل الاعتراض انا لا نعرف مطلق المجاز بل المجاز الحقيقي واطلا
ق المجاز على الكاف التي في الاية مجاز والعلاقة بينهما قيد التجاوز لا اتصال بينهما وفيه احتراز
عن استعارة الارض للسماء او السماء للارض والابن عن الهزل لانه فيهما لا يوجد الاتصال ثم اعلم انه
لا بد في هذا المقام من معرفة خمسة امور المستعار والمستعار له والمستعار عنه والعلاقة والقرينة و
مثال هذه الخمسة ثابتة في قوله رايت اسدا يرمي فالمستعار لفظ الاسد والمستعار له رجل الشجاع
والمستعار عنه الهيكل المخصوص والعلاقة الشجاعة والقرينة يرمي ثم المجاز على قسمين مرسل ومستعار
لان مبناء المجاز على العلاقة فهي لا يخلو اما ان يكون صوريا او معنويا فالاول المجاز المرسل والثاني
المجاز المستعار ثم علماء علم البيان فرقوا بين الاستعارة والمجاز بحيث ان كانت العلاقة فيه معنوي
فهي استعارة وان كانت صورية فهو مجاز واما عند علماء الاصول فهما مترادفان ثم المجاز ا
لمستعار على اربعة اقسام استعارة مكنية واستعارة تخييلية واستعارة ترشيحية واستعارة

مصرحة فالاستعارة المكنية هي ان يشبه المشبه مع المشبه به وفي موضع المشبه به ان يذكر هذا المشبه
بترك وجه التشبيه وآلة التشبيه والتخييلية هي ان يشبه المشبه مع المشبه به وفي موضع المشبه به ان يذكر هذا
المشبه ولازم المشبه به يثبت لذلك المشبه والترشيحية هي ان يشبه المشبه مع المشبه به وفي موضع المشبه به ان
يذكر هذا المشبه ومناسب للازم المشبه به يثبت لذلك المشبه والمصرحة هي ان يذكر المشبه به ويراد به المشبه
مع العلاقة والقرينة ثم اعلموا ان القوم حصروا انواع علاقة المجاز المرسل في اربعة وعشرين اقسام اطلاق
السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على
الحال وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف وعكوس هذه السبعة مثال الاول كا
طلاق السماء على المطر كما في قوله تعالى يرسل السماء عليكم مدرارا وفي قولهم انزل السماء على الارض قوما
او اطلاق الغيث على النبات في قولهم رعينا الغيث اي النبات وعكسه كاطلاق اسم النبات على ا
لغيث كما في قولهم امطرت السماء نباتا اي غيثا ومثال الثاني كاطلاق الاصابع على الانامل كما
في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي رءوس الاصابع وعكسه كاطلاق اسم العين على
الرائي كما في قولهم رايت العين اي الجاسوس ومثال الثالث كاطلاق الشمس على الضوء و
عكسه كاطلاق الضوء على الشمس ومثال الرابع كاطلاق الرقبة المطلقة على رقبة المؤمنة وعكسه كاطلا
ق رقبة المؤمنة على رقبة المطلقة ومثال الخامس كاطلاق اسم الجمع على الفرد وعكسه كاطلاق
الفرد على الجمع ومثال السادس كاطلاق النادية على اهل المحال في النادية كما في قوله تعالى ف
ليدع نادية وعكسه كاطلاق الرحمة على الجنة كما في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي
رحمة الله اي في الجنة ومثال السابع في قولهم ركبت زيدا اي غلام زيد وعكسه في قولهم رايت
هذا الغلام عبده اي رايت زيد الذي هذا الغلام عبده وفي قولهم انا ابن جلا اي رجل
جلا او اطلاق اسم الشيء على بدله كاطلاق الدم على الدية في قولهم فلان اكل الدم اي الد
ية او اطلاق اسم آلة الشيء على الشيء كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا وقت المو
ت وتسمية الشيء باسم المجاور كاطلاق الميزاب على الماء كما في قولهم جرى الميزاب اي الماء وكا

طلاق

طلاق المزاد على الراوية وتسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وتسمية
الشيء باعتبار ما كان كما في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واستعمال النكرة في موضع الاثبات للعموم
كما في قول عمر تمرة خير من جرادة وكما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واستعمال المعرف
باللام في الواحد المنكر كما في قولهم جاءني الرجل اي رجل واحد واطلاق احد الضدين على الآخر كا
طلاق البياض على السواد او السواد على البياض والحذف كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اي لئلا تضلوا والزيادة كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء فان قيل فعلى هذا لا يكون تعريف المجاز جامعا
لانه خرج عنه المجاز بالحذف والمجاز بزيادة الحرف لان فيهما لا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع
قلنا انا نعرف تعريف المجاز في الحقيقي واطلاق المجاز عليهما مجازا فلا ضير في خروجهما او يجاب عنه انهما لا
يخرج لانا نعرف المجاز بغير ما فسر المصنف هو ان اسم لكل لفظ يجوز وبعضهم اعني صاحب التوضيح
حصروا انواع العلاقة المجازية في التسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول
والسببية والشرطية والوصفية ووجه الضبط ان معنى الحقيقي لا يخلو اما ان يكون حاصلا بالفعل
للمعنى المجازي في بعض الازمان اولا فان كان حاصلا بالفعل له فهو لا يخلو اما ان يتقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي او يتأخر فان قدم فهو كون وان اخر
فهو اول وانما قلنا ذلك اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان وفي كل الازمان لم يكن مجازا بل
حقيقة وان لم يكن حاصلا بالفعل فهو ايضا لا يخلو اما ان يكون حاصلا له بالقوة اولا فان
كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد وان لم يكن حاصلا له بالقوة فهو لا يخلو اما ان يكون
بين معنى الحقيقي والمعنى المجازي ملازمة اولا فان لم يكن فلا علاقة بينهما وان كان
بينهما ملازمة فهو لا يخلو اما ان يكون في مجرد الذهن او منضما الى الخارج [illegible]
فان كان بمجرد الذهن فهي المقابلة وان كان منضما الى الخارج فهو لا يخلو اما ان يكون احدهما
جزءا من الآخر اولا فان كان احدهما جزءا من الآخر فهي الجزئية وان لم يكن فالملازمة
لا يخلو اما ان يكون صفة للملزوم اولا فان كان فهي الوصفية فان لم يكن فهو لا يخلو اما ان

يكون احدهما حاصلا في الآخر او لا فان كان فهو الحلول وان لم يكن فهو لا يخلو اما ان يكون ا
حدهما سببا للآخر او شرطا للآخر فان كان سببا للآخر فهي السببية وان كان شرطا للآخر فهي شرطية
وبعضهم اعني ابن الحاجب حصر انواع العلاقة في الخمسة كونه اولا والاشتراك في الشكل وا
شتراك في صفة ظاهرة ومجاورة مطلقة والمضمون حصر في الاثنين صورة ومعنا لان الا لا اتصا
ل بين الشيئين اما صورة او معنا لان لكل موجود صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه الثا
لث فان قيل لما لم يحصر القوم في الواحدة مع انهم حكموا ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلك ان تجعل نفس اللزوم علاقة قلنا ان غرضهم بيان وجه اللزوم وسببه وهي
العلاقة ولا تكون نفس اللزوم علاقة لان نفس اللزوم لا يعلم بدون سبب اللزوم معنا هي عبارة
عن اشتراك المحلين في المعنى الذي كان ذلك مختص ومشهور ثابت لمحل الحقيقة ووجد في محل المجاز
فبقوله مختص احترز عن معنى غير مختص كاستعارة الاسد للرجل الشجاع بعلاقة الحيوانية
لان الحيوانية غير مختص بالاسد وبقوله مشهور احترز عن معنى غير مشهور كاستعارة ا
لاسد للرجل الباخر بعلاقة البخارة واستعارة الاسد للرجل المحموم بعلاقة الحمى فان
قيل ان المراد بالمختص لا يخلو اما ان يكون بمعنى الخاصة او بمعنى اللازم فان كان بمعنى الخا
صة فينبغي ان لا يصح استعارة الاسد للرجل الشجاع بعلاقة الشجاعة لانها لا تكون خاصة
له لان الخاصة ما يوجد فيه ولا يوجد في غيره وان كان بمعنى اللازم ينبغي ان يصح استعارة
الاسد للرجل بعلاقة الحيوانية لانها ايضا لازم له قلنا ان المراد بالمختص بمعنى اللازم ا
لذي كان خارجا عن ماهية الشيء وليس بداخل والشجاعة خارجة والحيوانية داخلة فا
ن قيل فعلى هذا لا تصح استعارة الهبة للصدقة والصدقة للهبة بعلاقة التمليك لا
ن التمليك داخل في الماهية قلنا لا نسلم ان التمليك ماهيتهما ولو قلت ما الماهية قلت
ان العلم بحقائق الاشياء للحق تعالى وعلى [illegible] علم الشوف فلا يلزم علينا البيان ولو التزم
البيان فاقول ان ماهيتهما هبة وصدقة والتمليك اثر مرتب عليهما او نجاب عن

ان الله

ان الالفاظ على القسمين لغوي وشرعي فاللغوي هي التي تجري في محاورات الناس وغرضهم
تصحيح الاطلاق ولم يترتب عليه الحكم الشرعي والالفاظ الشرعية على العكس فبسبب الا
اي مجلس الناس
ستعارة في الفاظ الشرعية اشتراك اللفظ في المعنى الذي شرع اللفظ له كيف شرع وهذه ا
لعلية في الفاظ اللغوية والرجل الشجاع والاسد الفاظ لغوي والهبة والصدقة من الفا
ظ الشرعية او يجاب عن اصل الاعتراض ان المختص بمعنى الخاصة لكن المراد بالخاصة خاصة
المحلين التي لم تكن موجودة في محل الثالث فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا تصح استعارة ا
لكفالة للحوالة والحوالة للكفالة بعلاقة الوثاقة لانها موجودة في محل الثالث وهو الر
هن وايضا لا تصح استعارة الحمار للبليد بعلاقة الحماقة لانها موجودة في محل الثالث
وهو البقر قلنا ان الوثاقة الموجودة في الرهن زائدة عن تلك الوثاقة التي توجد في
الكفالة والحوالة وايضا الحماقة الموجودة في البقر زائدة عن تلك الحماقة التي توجد في
الحمار وهذا الامر قد علم لنا بالنقل عن المحاصلين البقر والحمار سواء [illegible] قد تغير بالزيا
دة هذا التحرير لمولانا اخون صاحب الساكنة في البلدة التي اسمه ببرياني وعلى حسب
الوقاية نقل هذا الاعتراض بهذا النمط من انكم قد اعتبرتم في علاقة المعنوية اشتراك المحلين
في تلك المعنى واختصاص تلك المعنى بمحل الحقيقة وهما متنافيين والجمع بين المتنافيين باطل فا
لاستعارة بعلاقة المعنوي ايضا باطل وقد اجاب عنه انه ليس المراد بالمختص الخاصة بل الشيء
الذي كانت له زيادة التعلق والربط بمحل الحقيقة فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فان قيل
فعلى هذا لا تصح استعارة الكفالة للحوالة والحوالة للكفالة بعلاقة الوثاقة لانها ليست لها زياد
ة التعلق والربط بمحل الحقيقة وايضا لا تصح استعارة الهبة للصدقة والصدقة للهبة بعلاقة ا
لتمليك لانها ليست لها زيادة التعلق والربط بمحل الحقيقة وايضا لا تصح استعارة الاسد للعالي
بعلاقة الشجاعة لانها ليست لها زيادة التعلق والربط بمحل الحقيقة لان الشجاعة الاسد ليست فو

فة من شجاعة العالي بل شجاعة العالي فائقة عن الاسد أجيب عن هذا الاعتراض ان
زيادة التعلق والربط اعم من ان يكون حقيقة او اعتبارا وهيهنا وان لم توجد حقيقة لكن توجد
اعتبارا وقد قيل في الجواب عن الاعتراض الثالث ان الفوقية مرعية في الجنس لا الفرد وجنس الاسد
فوق من جنس العالي في الشجاعة كما تقرر هذا الاصل عند ارباب الفن وقد قيل في الجواب لا نسلم
ان شجاعة العالي فوق من شجاعة الاسد بل شجاعة الاسد فوق لان شجاعة الاسد من
غير عقل وشجاعة العالي مع عقل وكل شجاعة كانت من غير عقل فوق من شجاعة مع عقل
كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا لانه ليس بين رجل الشجاع والاسد اتصال في الصورة
بل منافات وهي اي الشجاعة ملكة النفسانية التي هي مبدء للاقدام في المعركة والخوض
في المهلكة كذا في مفتاح الفصول نقلا عن التلويح اغفر لمحرره ولذا هي عبارة عن الاتصال صو
رة معنى المجازي يتصل بصورة معنى الحقيقي بنوع المجاورة وقال صاحب المولوي هي عبا
رة عن المجاورة المطلقة بين الشيئين كما في تسمية المطر سماء كما في قوله تعالى يرسل السماء عليكم
مدرارا وكما في قول العرب انزل السماء على ارض قوم اي مطرا فان قيل ان حصر المصنف الا
تصال في القسمين باطل لان الاتصال كما توجد فيهما كذا توجد في الاتصال سببا فاجا
ب عنه المصنف بقوله الاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي فلا تكون
خارجا عن القسمين فلا يبطل الحصر وقوله سببا منصوبا على انه تميز عن الاتصال فان قيل
ان الشرط في التميز عن المفرد ان تكون تامة بالاضافة كما في قولهم ملاء الاناء عسلا او
سمنا وهذه العبارة ليست بتامة بالاضافة فكيف يصح نصبها على التميز قلنا ان الالف واللام
للام في قوله والاتصال بدل عن المضاف اليه وهو قوله اتصال احدهما بالآخر فتكون تامة
بالاضافة فيصح نصبها بناء على التميز وهو اي الاتصال سببا نوعان احدهما اتصال
الحكم بالعلة والآخر اتصال المسبب بالسبب فان قيل فعلى هذا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان المراد بالاتصال سببا لا يكون الا الاتصال المسبب بالسبب وقد جعلت قسما قلنا ان المراد

بالاتصال

بالاتصال سببا الاتصال بين المفضي والمفضى اليه فيكون السبب محمولا على معنى اللغوي
فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ثم مثل في الالفاظ الشرعية مثال العلاقة المعنوي
لم يذكر اصلا اي لا صورة ولا معنى في علاقة صورة انما ذكرت هذه القسمين فقط لاجل
ان الاستعارة في الالفاظ الشرعية في هذين القسمين كثيرة الوقوع او لاجل اظهار الفرق
بين العلة والمعلول وبين السبب والمسبب الذي بنا عليه المسئلة الخلافية بيننا وبين ال
شافعي وهي استعارة الطلاق للعتاق وبالعكس بيانه ان بين العلة والمعلول تصح الاستعارة من
الجانبين وبين السبب والمسبب تصح من احد الجانبين لان الشرط في الاستعارة ان تكون المستعار له
لازما للمستعار عنه وليس المراد باللازم بحيث يمتنع الانفكاك بل المراد باللازم ان يكون متصلا
به والمراد بالاتصال الافتقار ففي كل موضع اذا كانت الافتقار من الجانبين تصح الاستعارة
من الجانبين واذا كانت الافتقار من احد الجانبين تصح الاستعارة من احد الجانبين ففيما بين
العلة والمعلول الافتقار من الجانبين اما العلة فمن حيث الشرعية واما المعلول فمن حيث التحقق
واما فيما بين السبب والمسبب فمن جانب المسبب من حيث التحقق فان قيل ان هذه القعدة
منقوض بمسبب المختص لان المسبب اذا اختص بالسبب تصح الاستعارة من الجانبين مع ان بالا
ختصاص زيادة افتقار المسبب الى السبب لا السبب وايضا منقوض بالكل والجزء لان فيما بينهما
تصح الاستعارة من الجانبين مع ان الكل مفتقر الى الجزء من حيث التحقق والتعقل لا الجزء اجيب
عن الاول ان المسبب اذا اختص بالسبب صار كانه الغرض منه والشيء يفتقر الى ترتب الغرض
فصار بمنزلة العلة والمعلول وفيما بينهما تصح الاستعارة من الجانبين فكذا فيما بينهما
اي السبب والمسبب وعن الثاني لا نسلم ان الجزء لا يفتقر الى الكل بل هو مفتقر لان الكل اصل
والجزء بناء على الكل بمعنى ان الجزء يفهم من اللفظ الذي كان موضوعا بازاء الكل والا اي
وان لم يوضع اللفظ للكل لا ينتفي فهم الجزء بجهة الجزئية من اللفظ الذي كان موضوعا
بازاء الكل ووضع اللفظ للكل هو موقوف على تحقق الكل ففهم الجزء ايضا موقوف على الكل

بواسطة الوضع فتحقق الاتفاق من الجانبين فان قيل فعلى هذا يلزم الدور لان فهم
الكل موقوف على فهم الجزء وههنا قد توقف فهم الجزء على فهم الكل وهل هذا الا دور
قلنا ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الجزء لا يكون موقوفا على فهم الكل بل على تحقق الكل فا
نفك الجهة فاندفع الدور كاتصال الملك الذي هو الحكم بالشراء الذي هو العلة واما اي
اتصال الحكم بالعلة يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها فتوقف
عليه من حيث الشرعية لان علل الشرعية لا تراد لذاتها بل لاحكامها الا ترى انها لم تشرع
في موضع لم يترتب عليها الحكم كبيع الحر ونكاح المحرم والحكم لا يثبت الا بالعلة فيتوقف على العلة
من حيث الوجود فاستوى الاتصال اي بين العلة والحكم فعمت الاستعارة من الجانبين و
نهو اي العموم هو الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فا
شترى نصف عبد فباعه اي ذلك النصف ثم اشترى نصف الآخر ويفهم منه انه لو اشترى نصف
الذي باعه عتق لا يعتق هذا النصف لوجود شرط العتق وهو شراء كل العبد ولو قال
ان ملكت عبدا فهو حر وباقي المسئلة بحالها لا يعتق نصف الآخر ما لم يجتمع الكل اي كل
العبد في ملكه لان ملك المطلق محمول على الكمال وذلك بصفة الاجتماع وانما وضع المسئلة
في عبد منكر لانه لو كان معرفا فالحكم في صورة الملك كالحكم في صورة الشراء لان الاجتماع و
التفرق وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ثم ذكر المسئلتين لم يكن مقصود
بالمثال وانما ذكرت لاظهار التفاوت في الحكم توطئة الى قوله فاعني باحدهما الآخر اي بالملك
الشراء او بالشراء الملك تعمل نيته في الموضعين فان قيل لا نسلم ان فيما بين العلة والمعلول تصح
الاستعارة من الجانبين والا فلو ذكر الشراء واراد الملك كان القائل صادق قضاء واللازم
باطل فكذا الملزوم باطل فاجاب المصنف بقوله لكن فيما اي موضع فيه اي ذلك الموضع تخفيف
عليه اي على القائل لا يصدق في القضاء خاصة للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة بل الاستعا
رة صحيحة من الجانبين ولهذا يصدق ديانة فان قيل فعلى هذا لو ذكر الملك واراد الشراء لا يصدق
قضاء

فلو ذكر الملك واراد الشراء او ذكر الشراء واراد الملك يصدق

قضاء لان في هذه الصورة ايضا تخفيف عليه لان اسباب الملك متعدد قلنا ان هذا الاعترا
ض لا يرد على الشيخ لانه قال لكن فيما فيه تخفيف عليه فلا يصدق ولو سلم انه صادق قضاء في
هذه الصورة فقلنا ان في هذه الصورة لا تكون تخفيف عليه بل تغليظ عليه لان ا
حسن الطريق في طرق الملك طريق الشراء واما باقي الطرق فبعضها بناء على العارض
كالارث والغنيمة وبعضها نادر كالهبة والصدقة والوصية فصارت كالعدم والثاني اي النوع
اتصال الفرع بما اي بالتسبب سبب محض هو اعلم ان السبب على ثلاثة اقسام سبب محض وسبب
بمعنى العلة وسبب مجازي ووجه الضبط ان السبب ما يفضي الى الشيء بواسطة العلة فالا
فضاء لا يخلو اما ان يكون في الحال او في المآل فان كان في المآل فهو سبب مجازي كاليمين
لوجوب الكفارة وان كان في الحال فالواسطة لا يخلو اما ان تكون حادثة بالسبب اولا فان لم
تكن حادثة بالسبب فهو سبب محض كدلالة الانسان للسارق بالسرقة وان كانت حادثة با
لسبب فهو السبب بمعنى العلة كالشراء للملك المتعة والالفاظ التي تزيل زوال ملك المتعة فان
قيل ان هذا المثال لا يطابق الممثل لان الممثل هو السبب محض والمذكور في المثال هو سبب بمعنى ا
لعلة فاجاب المصنف بقوله ليس بعلة لان للسبب المحض معنيين احدهما المعنى العام والآخر
بمعنى الخاص فاذا لم يذكر في مقابلة العلة فيكون بمعنى الخاص واذا ذكر في مقابلة العلة فيكون
بمعنى العام وههنا ذكر في مقابلة العلة فيكون بمعنى العام وهو ليس بعلة فان قيل ان نفي ا
لعلة غير مستقيم لانه علة العلة وعلة العلة علة فاجاب المصنف بقوله وضعت له اي للفرع اي لا
تكون العلة الموضوعة لاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال
طبعا لزوال ملك الرقبة فانه اي اتصال الفرع بسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع
لافتقار الفرع الى الاصل والسبب للحكم وهذا عطف التفسير فائدته دفع توهم ارادة ا
لعلة من الاصل والمعلول من الفرع كما لو ذكر الشراء واراد النكاح او ذكر العتاق واراد
الطلاق فان قيل ان الشراء سبب لملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين لا المتعة

التي كانت في النكاح وأيضا العتاق سبب لزوال ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين لا
المتعة التي كانت في النكاح فكيف يكون الشارع والاعتاق مباين للنكاح والطلاق قلنا ان
الكافي في الاستعارة السببية في الجملة لا السببية على وجه المخصوص محضا لصيانة كلام عاقل
البالغ بقدر الامكان والسببية في الجملة توجد ههنا دون عكسه كما ذكر النكاح واراد الشرا
او ذكر الطلاق واراد العتاق فان قيل ينبغي ان تصح استعارة الطلاق للعتاق لان مبني صحة
الاستعارة على العلاقة وهي توجد ههنا لان كل واحد منهما مبني على السراية واللزوم قلنا
ان الاعتاق عبارة عن اثبات قوة الشرعية والطلاق عبارة عن ازالة الملك وبينهما تنافي
مع وجود التنافي لا تصح الاستعارة فان قيل ان التنافي من جهة لا يمنع الاتصال في جهة الاخرى
وهي السراية واللزوم كما بين رجل الشجاع والاسد انه توجد الاتصال في جهة وهي الشجا
عة مع وجود التنافي في جهة وهو انه مفترس والرجل الشجاع غير مفترس قلنا ان في جهة الاتصا
ل وهي السراية واللزوم توجد التنافي لان السراية واللزوم في الاعتاق في الاثبات وفي الطلا
ق في الازالة فتوجد المنافات من جميع الجهات فلا تصح الاستعارة فان قيل ينبغي ان تصح
استعارة الطلاق للاعتاق عند ابي حنيفة لان الاعتاق عنده عبارة عن ازالة الملك فبينهما
توجد الاتصال في الازالة قلنا لا نسلم ان الاعتاق عنده عبارة عن ازالة الملك بل عنده
عبارة عن اثبات القوة ايضا وما قيل ان الاعتاق عنده عبارة عن ازالة الملك فمعناه
ان تصرف الصادر عن المالك في المملوك لاجل الازالة فان قيل انه اذا لم كان الاعتاق
عنده عبارة عن اثبات قوة الشرعية ولا ياتي ذلك الا من جهة الشارع فكيف تصح
نسبة الاعتاق الى المولى وقد نسبتم الاعتاق الى المولى كما في قولهم فلان اعتق عبده قلنا
ان نسبة الاعتاق الى المولى مجازا باعتبار ان سبب الاعتاق صادرة عنه وهي الازالة
فان قيل ينبغي ان ذكر الطلاق وارادة العتق تصح لانا لا نستعير لفظ الطلاق للفظ
الاعتاق بل للفظ الازالة وبينهما توجد المناسبة في الازالة قلنا ان الشرط في الا
ستعارة

ستعارة ان تكون المشبه به فوق من المشبه في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا تصح استعارة الاسد للعالي بعلاقة الشجاعة لان شجاعة الاسد ليس
فوق من شجاعة العالي بل شجاعة العالي فوق من شجاعة الاسد قلنا ان الفوقية مرعية في
الجنس لا في الفرد كما تقرر وجنس الاسد فوق من العالي في الشجاعة او قيل في الجواب عن هذا
الاعتراض لا نسلم ان شجاعة العالي فوق من شجاعة الاسد لان شجاعة الاسد من غير عقل وشجا
عة العالي مع عقل ولا شجاعة من غير عقل فوق من الشجاعة مع عقل فان قيل ان الاتصال نسبة
لا نسبة اذا قام بين الشيئين تكون كل واحد من الشيئين متصف بالمتصل بالاخر فكما ان المسبب متصل با
لسبب فكذا السبب متصل بالمسبب فينبغي ان تصح استعارة المسبب للسبب كما تصح استعارة السبب للمسبب قيل في
جوابه ان المراد بالاتصال الافتقار والمسبب مفتقر الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب
واجاب المصنف عنه بقوله لان الاتصال الفرع بالاصل في حق الاصل اي في حق ارادة الا
صل بالفرع كذا في المولوي او بالنسبة الى الاصل كذا في الدقائق في حكم العدم لاستغنائه
عن الفرع ونظيره في المحسوسات كما يقال الوزير متصل بالامير لافتقار الوزير الى الامير ولا
يقال الامير متصل بالوزير لاستغناء الامير عن الوزير وهو اي الاتصال فيما بين السبب
والمسبب الذي ثابت ومن جانب الاخر في حكم العدم نظير جملة الناقصة اذا عطفت على الكا
ملة مثل سالم حر وغانم فالاولى تامة بالخبر والثاني ناقصة لافتقارها الى الخبر توقف اي
قف اول الكلام اعني الجملة الكاملة على آخره اي الكلام اعني الجملة الناقصة لصحته اي
الاخر وافتقاره اي الاول فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه وحكم المجاز وجود اي ثبوت
ما اي معنى اريد به اي بالمجاز خاصا كان اي المجاز او عاما اي المجاز كما اي الثبوت هو
اي ثبوت حكم الحقيقة ولهذا اي لحل ان العموم في المجاز جعلنا لفظ الصاع الواقع في حديث
ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل فيه ويرده لفظ
الصاع مفعول الاول لجعل وقوله عاما مفعول الثاني وقوله لا تبيعوا آه بيان الحديث وقوله

ويجاوزه تفسير لما يجاوزه وفائدته دفع توهم من توهم ان المراد بالحلول الحلول الصوري اي
كما في الورد فاجاب بقوله ويجاوزه يعني ليس المراد بالحلول الحلول الصوري اي بل المراد بالحلول
الترابي اي المجاورة كالطعام في الصاع والماء في القمقمة وابى الشافعي ذلك اي عن عموم
المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اي المجاز ضروري لان الاصل عدم جواز استعمال الالفا
ظ في غير موضوع لها لانه يؤدي الى الخلل في الفهم الا انه اي لكن يصار اليه اي المجاز تو
سعة للكلام على النا س والضرورات تندفع بارادة البعض من الافراد فالعموم وراء
عن قدر الضرورة وهذا اي قول المذكور باطل اي ساقط الاعتبار عندنا لا
ن عموم الحقيقة ليس لاجل انه حقيقة بل لاجل دخول ادوات العموم وهو لا يختص بالحقيقة
بل كما يدخل على الحقيقة كذا يدخل على المجاز كذا في المنار والوجه الثاني ما ذكره المصنف بقوله
لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى وكرر لفظ تعالى لاجل التبرك يتعالى اي منزه عن العجز و
الضرورات فلو كان ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم تكن موجودة في كتاب الله تعالى وقد
يرد الالزامي لنا قول العرب على الشافعي بان الاسد الا رامة الا ذئبا وذلك مجاز بالاتفاق مع
انه عام وفيه نظر بوجوه الاول انه يجوز ان يكون المجاز ضروريا ويكون موجود
ا في كتاب الله تعالى وهذه الضرورة لا يستلزم العجز الذي ينافي الالوهية لانه يجوز ان يكو
ن هذه الضرورة لقصور في المعنى وبحيث ان هذا المعنى لا يقبل التادية بصورة اخرى
هي صورة الحقيقة على ان لا يكون له لفظ موضوع له وتادية المعنى بلفظ الحقيقة عند
عدم الحقيقة ممتنع ومحال والقدرة في الممتنع يرجع الى هذا الممتنع فلان هذه الضرورة
لقصور في القادر بان كان له لفظ موضوع له لكن المتكلم لم يجد طريقة الحقيقة فلا
جل اختار طريق المجاز وتادية المعنى بلفظ الحقيقة عند وجود الحقيقة ممكن والضرو
رة في الممكن يرجع الى الفاعل هذا حاصل ما ذكره صاحب مولوي والثاني ان هذا الا
صل منقوض بمقتضى انه موجود في كتاب الله تعالى مع انه ضروري باتفاق العلماء
والثالث

والثالث
بانه لم يجز في كتاب الشافعية قول عن الشافعي على ان لا عموم للمجاز ولو فهمت من هذه
الحديث انه لم يرد من هذا الحديث جميع ما يحل في الصاع بل اراد المطعومات خاصة قلت
ليس هذا ان لا عموم للمجاز بل لخصوص العلة فلاف هذا افتراء على الشافعي اجيب عن
الاول ان المصنف حمل قول الخصم على ضرورة التي لقصور في القادر فجعل هذا جوابا وانما حمل
على ضرورة في القادر لانه لو حمل على ضرورة لقصور في المعنى ورد فالخصم المجاز عند الخصم فيما
لا حقيقة له وهو بعيد اي عما وقع في القرآن او بعيد عما وقع فيما بين الناس وايضا على ان عدم
قدرة الفاعل على خلق شيء قد يكون لقصور في الفاعل كعدم قدرة ما سوى الله على خلق
شيء لان ما سوى لا يخلو اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا ففي ذاته افتقار الى
الايجاد فكيف يوجد شيئا آخر وان كان ممتنعا فهو في نفسه عدم فكيف يوجد شيئا آخر وقد يكون
لقصور في القابل اي المفعول كعدم قدرة الباري على خلق شريك لان عدم القدرة هيهنا
كان لقصور في الغير لان في ذات شريكه قصورا لان ذاته يقتضي العدم لا الوجود والمنافي للالو
هية عدم القدرة على نحو الاول لان الاله عبارة عن الذات التي مستجمع لجميع صفات ا
الكمالية ومستحق للعبودية بالحق ومنزه عن النقصان والزوال ولو جاء عدم
القدرة على نحو الاول لم يكن مستجمعا لجميع صفات الكمالية بخلاف نحو الثاني لان هيهنا كان
عدم القدرة لقصور في الغير فان قيل انه عدم القدرة على نحو الثاني ايضا مناف للالوهية
لان عدم القدرة عجز والعجز في نفسه صفة ناقصة والله تعالى منزه عن جميع النقائص قلنا
ان عدم القدرة على نحو الثاني لم يكن عجزا لان العجز عبارة عن عدم قدرة الفاعل على خلق شيء
الذي كان من شانه وجود ولا يكون من شان الممتنع وجود كذا في شرح العقائد قوله والله
اعلم بالصواب ان للاعتراض والجواب اللذان ذكرهما صاحب المولوي لا موضع لهما لان تادية
المعنى بلفظ الحقيقة عند عدم الحقيقة ممكن لان الله تعالى قادر على خلق لفظ يوضع لهم معنى وتا
دية المعنى بذلك اللفظ والممكن قبل وجوده ممكن وبعد وجوده ايضا ممكن الا ترى ان الله

يد قبل وجوده ممكن وبعد وجوده ايض ممكن والضرورة في الممكن راجع الى الفاعل
والجواب عن الثاني ان المقتضي من اقسام الاستدلال فلو كان ضروريا في الضرورة
راجعة الى المستدل والمستدل هو العبد وهو عاجز فلا باس فيه والمجاز من اقسام اللفظ
فلو كان ضروريا في الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعم والله تعم متعالي
عن العجز والضرورات وعن الثالث انه لا يلزم من عدم وجدانك في كتب الشافعية
عدم وجوده في نفس الامر لانه جاز ان يكون عدم وجدانك لقلة التتبع او لامر آخر كذا
في الجلبي ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد فبقوله مرا
دين احتراز عن الجمع صيغة وارادة وايض احتراز عن الجمع باعتبار تناول الظاهر
ي وايض احتراز عن الجمع بطريق عموم المجاز وايض احتراز عن الجمع احتمالا وبقوله بلفظ
واحد احتراز عن الجمع بلفظين ثم الجمع ارادة على القسمين احدهما ان يراد معنى
الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ واحد واللفظ ايض يتصف بصيغة الحقيقة والمجاز فهذا
القسم مستحيل اتفاقا والثاني ان يراد معنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد واللفظ
لا يتصف بصيغة الحقيقة ولا بصيغة المجاز فهذا القسم محل النزاع فعند الشافعي لا يستحيل
لانه لو قال احد لا تنكح ما نكح ابوك واراد العقد والوطي لا يلزم المحال قياسا على
صورة التي لو قال لا تنكح ما نكح ابوك لا عقدا ولا وطيا وعندنا هذا الجمع مستحيل
باعتبار الوجوه الاول ان الحقيقة مستقرة في ما وضع له والمجاز متجاوز عنه فلو
قلنا بالجمع يلزم الجمع بين الاستقرار والتجاوز وهذا الجمع مستحيل فكذا الجمع بين
الحقيقة والمجاز ايض مستحيل والثاني ان اللفظ اذا توجه الى معنى الحقيقي فهو مراد
والمعنى المجازي غير مراد واذا توجه الى معنى المجازي فهو مراد والمعنى الحقيقي غير مراد
فاذا اردتهما فيلزم الجمع بين المراد وغير المراد وهذا الجمع باطل فكذا الجمع بين
الحقيقة والمجاز ايض باطل والثالث ان الحقيقة راجح والمجاز مرجوح والمرجو

ح

ح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم والشيء المعدومي لا يتعلق به الحكم والرابع ان ا
للازم مع الحقيقة الاستغناء عن القرينة واللازم مع المجاز الافتقار الى القرينة فبجا و
التنافي في اللوازم والتنافي في اللوازم يوجب التنافي في الملزومين فلو قلنا بالجمع بين الحقيقة
والمجاز يلزم الجمع بين المتنافيين وهذا اللازم باطل فالملزوم ايض باطل والخامس
ان هذا الاستعمال خالي عن استعمال العرب وكل استعمال كذلك فهو باطل فا
لجمع بين الحقيقة والمجاز ايض باطل وفي وجوه اربعة الاول نظر اما في الاول فهو ان
الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ واللفظ مركب من الحروف والصوت وهما من
الاعراض والمركب من الاعراض عرض والعرض اذا وجد فلا يبقى فكيف يجري فيهما
الاستقرار والتجاوز واما في الثاني ان اللفظ اذا توجه الى معنى المجازي يجوز ان يكون
معنى الحقيقي والمجازي كلاهما مرادين فلا يلزم من الجمع بين الحقيقة والمجاز ا
لجمع بين المراد وغير المراد واما في الثالث ان رجحانية الحقيقة ومرجوحية المجاز مسلم قبل قيام
القرينة واما بعد قيام القرينة فلا نسلم ان الحقيقة راجحة واما في الرابع ان اللازم مع ا
لحقيقة الاستغناء عن القرينة التي كانت دالة على تعيين الحقيقة واللازم مع المجاز ا
لافتقار الى القرينة التي كانت دالة على تعيين المجاز والاستغناء عن شيء والافتقار الى
شيء آخر لا يقال لهما جمع المتنافيين اجيب عن الاول ان الحقيقة مستقرة فيما وضع له يعني
بمنزلة المستقرة والمجاز متجاوز عنه يعني بمنزلة المتجاوز والجمع بين الاستقرار الحقيقي والتجاوز
الحقيقي مستحيل فكذا ما مثله او يجاب عنه ان الحقيقة والمجاز من اوصاف الشرعية ولها حكم ا
لجواهر فيجري فيهما الاستقرار والتجاوز وعن الثاني ان ارادة المجاز مشروطة عند وجود
قرينة الصارفة وعند وجود القرينة الصارفة الحقيقة غير مرادة فلو قلنا بالجمع يلزم الجمع
بين المراد وغير المراد وهو باطل فكذا الجمع بين الحقيقة والمجاز ايضا باطل وعن الثالث
ان بعد قيام القرينة فالمجاز راجح والحقيقة مرجوح والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم

والشيء العرضي لا يتعلق به الحكم **وعن الرابع** ان اللازم مع الحقيقة الاستغنا عن ا
لقرينة يعني عدم القرينة الصارفة واللازم مع المجاز الافتقار الى القرينة يعني وجود القرينة
الصارفة فلو قلنا بالجمع بين الحقيقة والمجاز يلزم الجمع بين الوجود والعدم في
شيء واحد وهذا جمع المتنافيين وهو مستحيل فكذا هذا لكن استعمال ان يكون ثوب
الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد **فان قيل** ان استعمال لبس الثوب لا يخلو
اما ان يكون منسبة الى شخص واحد او الى شخصين فان كان الاول فاستعماله مستقيم والتشبيه
غير تامة وان كان الثاني فالتشبيه تامة والاستحالة ممنوع لانه جاز ان يكون احد
هما لابسا بجهة الملك والآخر مستعيرا منه وهو لابس بجهة العارية **قلنا** ان با
لنسبة الى شخص واحد لا يوجد الاستحالة ايضا الا ترى ان الراهن اذا استعار ثو
ب المرهون من المرتهن كان هو لابسا بجهة الملك والعارية جميعا **اجيب** عن الا
ول ان الالف واللام على اللابس للجنس فكان جنس اللابس مرادا والجنس يطلق
على الشخص والشخصين والتشبيه في الاستعمال بحيث استعمال لفظ الواحد بجهة
الحقيقة والمجاز في آن واحد بطريق الكمال محال كما ان استعمال ثوب الواحد بجهة ا
الملك والعارية في آن واحد بطريق الكمال محال اعم من ان يكون الى شخص او شخصين
وعن الثاني ان الراهن اذا استعار ثوب المرهون عن المرتهن كان لابسا بجهة ا
الملك فقط لان بالاستعارة ارتفع قبض المضمون فعاد الحكم الى الاصل هو الاستعمال
ملكا **او اجيب** عنه ان الراهن اذا استعار ثوب المرهون عن المرتهن كان لابسا بجهة
العارية فقط بدليل عدم ظهور اثار الملك فيه ولهذا اي لاستحالة الجمع بين الحقيقة والمجا
ز قال محمد رحمه الله في الجامع لو ان عربيا لا ولاء عليه وانما تخصص العربي لاجل ان وضع ا
المتن في حر الاصل وحريته الاصلية في العربي ظاهر لان استرقاق العربي لا يجوز كما ان ا
لمرتد من العرب كالمرتد من العجم لا يجوز استرقاقه حكما لانه عالم باحوال ا

لتنزيل

التنزيل وذلك كفر ورق الاسلام حقيقة في حقه اما السلام او سيف في حقه ايضا اما
سلاما او سيفا وانما وضع المسئلة في حر الاصل والا اي ان لم يكن في حر الاصل فلا تكون هذ
ه المسئلة من تفاريع هذه الاصل بل من تفاريع عموم المشترك فكانت الوصية باطلة لانه لو
صرف الوصية الى احدهما يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل ولو صرف الوصية اليهما فيلزم
عموم المشترك وهو باطل **فان قيل** ينبغي ان يصرف الوصية الى مولى الاعلى ولا يلزم التر
جيح بلا مرجح لان مولى الاعلى كان منعما وشكر المنعم واجب ومولى الاسفل منعم عليه و
شكر المنعم واجب وشكر المنعم عليه مندوب وصرف الوصية الى ما هو الواجب اولى من صرف الو
صية الى ما هو المندوب **قلنا** ان الشكر امر غير منضبط فلا يدخل تحت حكم القاضي لان الشكر عبا
رة عن مكافئة الانعام المنعم وذا لا يعلم الا بتعيين الشارع وتعيين الشارع لم يوجد فاستوى
الفريقان **فان قيل** ان ههنا وان لم يوجد الوجوب قضاء لكن يوجد الوجوب ديانة والوجوب
ديانة لم يكن اقل من ان يكون مرجحا لجانب مولى الاعلى على الاسفل **قلنا** ان في جانب مولى الا
سفل ايضا يوجد المرجح لان عادة الناس جار بصرف الوصية الى مولى الاسفل فايضا جاء التسو
ية الفريقان **وقوله** لا ولاء عليه للتاكيد وفائدة التاكيد دفع الاحتمال بالوجهين **الاول**
ان البعض ذهبوا الى ان المشترك من العرب كان كالمرتد من العجم فلا يجري فيه الاسترقاق
والكتابي من العرب كان كالكافر من العجم فيجري فيه الاسترقاق **والثاني** انه يجوز ان ينكح الحر
بي امة الغير فيتولد منها فيجري فيه الاسترقاق اوصى بثلث ماله لمواليه فيبطل الوصية
بلا توقف على اجازة الورثة ولم اي للعربي معتق على صيغة المفعول واحد فاستحق
النصف من الثلث لان للاثنين في الوصايا حكم الجماعة لان الوصية اخت الميراث والحكم
فيه هكذا فكذا في الوصية والواحد نصف الجماعة وكان نصف الباقي مردودا الى الورثة اي المو
صي ولا يكون لموالي موالاه شيء من الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموصي اريدة بهذا ا
للفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق **فان قيل** انه لو استامنوا الكفار على ابنائهم

لم يثبت

ومواليهم بقولهم آمنونا على ابنائنا ومواليناكانت الامان للابناء والابناء وموالي ا

لمولي ولفظ الابناء حقيقة في الابناء بلا واسطة ومجاز في الابناء بواسطة ولفظ

المولي حقيقة في الموالي بلا واسطة ومجاز في الموالي بالواسطة فاريد

تهما جميعا جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب المصنف بقوله وانما عمهم اي العلم للابناء ا

لابناء وموالي الموالي الامان فيما اذا استامنوا اي الكفار على ابنائهم ومرجع الضمير في ا

لموضعين يعلم من السياق واما في قوله عمهم من قوله يتناول الفروع وفي قوله استا

منوا من قوله اذا دعا بها الكافر الي نفسه فانهم على ابنائهم ومواليهم لان اسم

الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع كما يقال بنو آدم وبنو هاشم فان قيل فعلى

هذا ينبغي ان يراد فاجاب المصنف بقوله لكن بطل العمل به اي بهذا التناول من حيث كونا

لتناول مرادا بهذا اللفظ فلا يراد لما بطل العمل بهذا التناول فكيف يثبت الامان

لهم بها لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم من حيث كون التناو

ل مرادا بهذا اللفظ فبقي بمجرد الاسم اي مجرد التناول الاسم ظاهرا في كونه شبهة في حقن ا

الدم اي حفظ الدم لان الدماء من هذا القبيل اي يحقن بالشبهات لقوله م الادمي بنيا

ن الرب ملعون من هدم بنيان الرب فصار اي بقاء مجرد تناول الاسم ظاهرا في كونه شبهة

في حقن الدم كالاشارة اذا دعا بها اي دعى المسلم بالاشارة الكافر الي نفسه يثبت بها

اي بالاشارة الامان لصورة المسالمة وان لم يكن اي دعاء الكافر ذلك اي الامان

حقيقة اي واقعة فكما ان هيهنا جعل مجرد الصورة اي صورة الامان سببا لحقن الدم لورود النص كذ

لك جعل ثمه مجرد تناول الاسم ظاهرا سببا لحقن الدم والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد

منهما مورث لشبهة الدم فان قيل فعلى هذا اذا استامنوا على ابائهم وامهاتهم بقو

لهم آمنونا على ابائنا وامهاتنا فينبغي ان يثبت الامان في حق الاجداد والجدات باعتبار تنا

ول الظاهري فاجاب المصنف بقوله وانما ترك في الانثيين لانه على الاباء والامهات اعتبا

ر الصورة اي اعتبار تناول الاسم ظاهرا في حق الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة

اي اعتبار

اي اعتبار تناول الاسم ظاهرا لثبوت الحكم اي الامان في محل آخر اي ابناء الابناء وموالي

الموالي يكون بطريق التبعية وذلك اي ثبوت الامان في محل آخر بطريق التبعية انما يليق

بالفروع دون الاصول وفيه نظر بوجوه الاول ان اصالة من جهة لا يمنع التبعية بجهة آخر

فالاجداد والجدات وان كانوا اصولا من حيث الخلقة لكونهم فروع من حيث الاطلاق

فينبغي ان يدخل في هذا الامان باعتبار تناول الظاهري الآخري ان المكاتب اذا اشترى

ابيه يدخل في كتابته وان كان هو اصلا من حيث الخلقة والثاني ينبغي ان يدخل في هذه ا

الامان بطريق عموم المجاز كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والثالث ينبغي ان يدخل

في هذه الامان بطريق الدلالة كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اجيب عن الاول ان

الشيء اذا ثبت له اصالة من جهة فيقتضي الاصالة على اي جهة كانت فهم يقتضي الاصا

لة بجهة الاطلاق والتناول الظاهري دليل ضعيف فلا يعمل مع وجود المانع وهو تقا

ضا الاصالة بخلاف دخول الاب في كتابة الابن لانه ثبت بالنص على خلاف القياس

فقياس الغير عليه لا يصح وعن الثاني ان عموم المجاز فلا بد له من القرينة وفي الآية

توجد القرينة وهو انعقاد الاجماع على حرمة النكاح الجدة وهيهنا لم يوجد القرينة

وعن الثالث ان في الآية توجد الدلالة لان المعتبر في حرمة نكاح الام هي الجزئية والبعضية

وهي موجودة في حق الناكح بالنسبة الي الجدة وهيهنا لم توجد الدلالة فا

ن قيل قد قالوا جميعا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك وا

لعارية والاجارة واضافة الدار الي فلان حقيقة في المملوك ومجاز في غير المملوك

بدليل عدم صحة النفي في المملوك وصحته في غير المملوك وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز

ويحنث اذا دخلها راكبا او حافيا او ماشيا ووضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في غيره

لانه وضع الشيء في الآخر مما يكون الآخر ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس

وهذا المعنى يوجد في الحافي دون غيره وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك قال ابو

فنفقة وصحة اي مثل قول المذكور في الجمع بين الحقيقة والمجاز قال هما فيمن قال لله
علي ان اصوم رجب ونوي به اي قول المذكور اليمين سواء نوا النذر او لا لانه
اي قول المذكور كان نذرا ويمينا وقوله لله علي حقيقة في النذر لان المفهوم
لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف علي القرينة وهي النية ومجاز في اليمين ولهذا يتوقف
علي القرينة وهي النية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان هذه المسئلة اي
مسئلة النذر متصور علي صور ستة احدها ان ينوا النذر وينفي اليمين وثانيها
ينوي النذر ولم ينوي اليمين وثالثها ان لا ينوي شيء منهما ففي هذه الصور
الثلاثة كان نذرا اتفاقا ورابعها ان ينوا اليمين وينفي النذر ففي هذه
الصورة كان يمينا اتفاقا وخامسها ان ينوي اليمين ولم ينفي النذر وسادسها
ان ينوي النذر واليمين كلاهما فعند ابي يوسف في صورة الخامس كان يمينا وفي
صورة السادس كان نذرا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما كان نذ
را ويمينا في الصورتين وفيه اي فيما ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا
وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي معبرا به عن الدخول من قبيل ذكر السبب وارا
دة المسبب لان الوضع سبب الدخول هذا جواب عن اعتراض ثاني واضافة الدار
يراد بها اي بالاضافة نسبة السكني من قبيل ذكر السبب ويراد به المسبب لان الملك سبب
السكني فاعتبر عموم المجاز في الصورتين هو الدخول في الاول وفي دارا مسكونة
في الثاني والقرينة في الاولي العرف وفي الثاني دلالة الحال المتكلم وفي هذين الجو
بين نظر بالوجهين اما في الاول فلان المعتبر في عموم المجاز ان يكون معني الحقيقي فرد
من افراد معني الثالث وفي صورة التي هي وضع القدم لا يكون الوضع حافيا فرد الد
خول لان الوضع قد يكون بدون الدخول بطريق مد الرجل واما في الثاني ان علي هذ
الدخل دارا المعطلة اي غير مسكونة ينبغي ان لا يحنث والامر ليس كذلك اجيب

عن الاول

عن الاول ان المعتبر في عموم المجاز ان يكون معني الحقيقي فردا اما بالكلية او في الجملة وههنا ا
ن لم توجد الاولي لكن توجد الثانية وعن الثاني ان في تلك الصورة اختلف العلماء فعند
البعض لا يحنث وعند البعض يحنث اما عند من لا يحنث فلا يرد الاعتراض عليهم و
اما عند من يحنث فقد صارت عندهم مجازا عن دار منسوبة الي فلان وهو اي اعتبا ر
عموم المجاز ههنا نظير اعتباره ما اي صورة التي لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم
ليلا او نهارا عتق لان اليوم متي قرن بفعل لا يمتد اي بفعل لا يضرب له المدة حمل علي
مطلق الوقت فيتناول الوقت بما يدخل فيه الليل والنهار من حيث الصدق اعلم ان المعتبر في الا
متداد وعدمه متعلق اليوم لا المضاف اليه باعتبار الوجهين الاول ان القاعدة ا
ن الفعل اذا اضيف الي ظرف الضمان يتقدر به في يكون ذلك الزمان معيارا والفعل معيارا له
والمساوات بينهما واجب وذا لا يحصل الا ان يعتبر متعلق اليوم والثاني ان متعلق اليوم
عامل فيه والمضاف اليه معمول له والعامل راجح والمعمول مرجوح والمرجوح بمقابلة الراجح
بمنزلة العدم والشيء العدمي لا يتعلق به الحكم فان قيل ان العامل راجح علي معموله لا المعمول
غيره والمضاف اليه معمول الغير قلنا ان العامل من حيث العامل راجح والمعمول من حيث المعمول
مرجوح او اجيب عنه ان متعلق اليوم عامل عامل المضاف اليه وعامل عامله ثم اذا كان
متعلق اليوم غير ممتد كما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان يراد به مطلق الوقت واذا كان
متعلق اليوم ممتدا كما في قوله امرك بيدك يوم يركب زيد يراد به بياض النهار فان
قيل انك لا يخلوا اما ان يعتبر في الامتداد وعدمه حدوثهما او الاثر ثابت بالحدوث في
يعني ثبوت بعد الحدوث فان كان الاول فهما غير ممتدين وان كان الثاني فهما ممتد
ين فلما قلت ان الامر باليد ممتد والحرية غير ممتد قلنا انا لا نعتبر حدوثهما ولا الا
ثر ثابت بالحدوث بل المراد بالممتد ما يكون له استمرار ويكون قابلا للتقدير والامر باليد
من هذا القبيل والحرية لا فان قيل ان هذا الاصل منقوض بقوله احسنوا ظنوا يوم

يأتيكم الموت لان هيهنا اليوم قرن بفعل ممتد هو حسن الظن على ذات الاقدس مع انه اراد به مطلق الوقت وايضا منقوض بقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو لان هيهنا ايضا اليوم قرن بفعل ممتد وهو الركوب مع انه اريد مطلق الوقت وايضا منقوض بقوله انت طالق يوم ان اصوم او يوم ان تكسف الشمس لان هيهنا اليوم قرن بفعل لا يمتد هو الطلاق مع انه اراد به بياض النهار وايضا منقوض بقوله انت طالق يوم لا اطلقك لان هيهنا ايضا اليوم قرن بفعل لا يمتد هو الطلاق مع انه اراد به بياض النهار قلنا ان هذه الكلية عند الاطلاق وخلو المقام من القرائن والموانع وفي قوله احسنوا الظن يوم يأتيكم الموت القرينة قامت على ترك هذه الكلية هي دلالة محل الكلام هو حسن الظن على ذات الاقدس لان حسن الظن على ذات الاقدس لا يختص ببياض النهار وايضا في قوله اركبوا الى وجه العدو القرينة على ترك هذه الكلية وهي دلالة حال المتكلم لان غرضه من هذا القول دفع شر العدو وهو لا يختص ببياض النهار وفي قوله يوم ان اصوم او يوم ان تكسف الشمس المراد باليوم مطلق الوقت لكنه قيد بقيد هو مختص ببياض النهار وهو الصوم والانكساف فسياق الكلام قرينة بترك هذه الكلية وفي قوله انت طالق يوم لا اطلقك لا نسلم ان المراد باليوم بياض النهار بل مطلق الوقت وان نسلم ان المراد باليوم بياض النهار فنقول ان هذه المسئلة بناء على مذهب من اعتبر في الامتداد وعدمه مضاف اليه اليوم وان كان مرجوحا وان نسلم ان هذه المسئلة بناء على مذهب من اعتبر في الامتداد وعدمه المضاف اليه اليوم فنقول ان اليوم كما استعمل في مطلق الوقت كذلك يستعمل في بياض النهار فان نظروا الى انه استعمل في مطلق الوقت ينبغي ان يقع الطلاق في الحال وان نظروا الى انه استعمل في بياض النهار ينبغي ان لا يقع الطلاق في الحال فجاء الشك في وقوع الطلاق في الحال فلا يقع بالشك في الحال بل اخر الى بياض النهار قال صاحب التوضيح ان كان متعلق اليوم ومضاف اليه اليوم كانا ممتدين يراد به بياض النهار وان كانا غير ممتدين يراد به مطلق الوقت وان كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد يراد به

كما في قوله عبدي حر يوم يقدم فلان

بياض النهار ترجيحا لجانب الحقيقة على المجاز فان قيل ان رجحانية الحقيقة ومرجوحية المجاز مسلم قبل قيام القرينة واما بعد قيام القرينة فلا نسلم ان المجاز مرجوح وهيهنا قد وجدت القرينة على ترك الحقيقة وهو عدم امتداد المتعلق قلنا لا نسلم ان عدم امتداد المتعلق تكون قرينة المجاز عند صاحب التوضيح بل عدم امتدادهما تكون قرينة المجاز عند صاحب التوضيح واما مسئلة النذر اعني قوله لله علي ان صوم رجب فليس بجمع ايجاب الحقيقة والمجاز كما لم يكن الجمع بينهما في الطلاق بل هو نذر بصيغة ويمين بموجبه هو الايجاب اي ايجاب المباح لان ايجاب المباح يصلح يمينا لانه يستلزم تحريم الحلال وهو يمين بالنص كتحريم المباح فصار ايجاب يمينا فاليمين لازم للنذر ودلالة اللفظ على اللازم لا يكون من قبيل المجاز فان قيل ان التحريم المباح كان لازما للنذر فكذا التحريم المباح لازم للطلاق مع انه لا يصلح يمينا وان نوى اليمين اجيب عنه ان القياس يقتضي يمينا لكن اثباته منع بالاجماع فان قيل لا نسلم ان اليمين لازم للنذر والا لاحتاج في ثبوته الى النية كالنحر يوجب شراء القريب لا يحتاج الى النية على ان كون الشيء لازما لا ينافي المجازية لان اصل العلاقة من علاقة المجاز علاقة اللزوم فالحق ان يجاب عن اصل الاعتراض ان هيهنا ان جاء الجمع لكن لا يجيء جمع المستحيل وهو الجمع ارادة بل هو جمع صيغة وارادة فان قيل ان هذا الجواب انما يستقيم بالنسبة الى صورة التي نوى اليمين ولم ينوي النذر ولا يستقيم بالنسبة الى صورة التي نواهما لان فيها جمع ارادة قلنا ان الحقيقة اي النذر لا يحتاج الى الارادة فكانت ارادتها كلا ارادتها فبقي ارادة اليمين فقط فكانت الجمع صيغة وارادة فان قيل فعلى هذا يلزم سد باب استحالة الجمع ارادة لان هذا الجواب يجيء في كل موضع جاء الجمع قلنا ان الالفاظ على القسمين احدهما انشاءات والآخر اخبارات ففي الانشاءات يعتبر الارادة وفي الاخبارات لا يعتبر الارادة وايضا في الحقيقة المهجورة يعتبر الارادة فيتصور الجمع ارادة فلا يسد او يجاب عن اصل

ويحتمل تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم

بل من قبيل الحقيقة

الاعتراض ان هيهنا وان جاء الجمع لكن لايجيء الجمع المستحيل هو الجمع بلفظ واحد بل
بلفظين لان قوله لله يعني بالله كما في قوله تعالى آمنتم له اي آمنتم به اليمين مراد من قوله لله
والنذر مراد من قوله علي او يجاب عن اصل الاعتراض انه هيهنا وان جاء الجمع لكن
لايجيء الجمع المستحيل وهو جمع ارادة بل هو جمع بطريق عموم المجاز لان المراد منه اي
من قوله لله علي ان اصوم رجب مطلق الايجاب واجاب عن الاعتراض الاول من الا
عتراضين الواردين على جواب المصنف بان اليمين يحتاج في ثبوته الى النية لانه بمنزلة
حقيقة المهجورة وهي محتاجة في ثبوتها الى النية فكذا هذا او عن الثاني بان ارادة اللازم
بطريقين احدهما بطريق الاستقلال والآخر بتبع الملزوم فبطريق الاستقلال
مجاز وبتبع الملزوم حقيقة وهيهنا بتبع الملزوم او يجاب عن الاعتراض الاو
ل ان النذر عبارة عن ايجاب المباح واللازم معه تحريم الحلال نوى او لم ينوى
لكن كونه يمينا ثبت بالشرع على خلاف القياس وكل شيء ثبت بالشرع على خلاف القيا
س فاعتبر فيه جميع ما ورد به الشرع وبعض ما ورد به الشرع هو قصد اليمين فان قيل
انك قد ثبت في هذا الجواب لزوم تحريم المطلق ولم تمنع بذلك بل منعنا بلزوم تحريم المقيد
فما كان لازما لا يكون يمينا وما كان يمينا فلا يكون لازما قلنا ان دلالة صيغة النذر
على هذا التحريم قبل النية بطريق الوضع وبعد النية ايضا بطريق الوضع لان بالنية
لا يتغير الدلالة السابقة بل تقررها الا انه يقطع المزاحم فاليمين لازم للنذر
ودلالة اللفظ على اللازم لا يكون من قبيل المجاز وهذا اي اجتماع الامرين
باعتبار الصيغة والموجب كشراء القريب فانه اي شراء القريب تملك بصيغته و
هي الشراء مثلا فانها موضوعة لاثبات الملك وتحرير بموجبه فان الملك في ا
لقريب يوجب العتق بالنص وهو قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
ومن حكم هذا الباب اي الحقيقة والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز

اي

اي العمل بالمجاز لان المستعار المجاز لايزاحم الاصل اي الحقيقة فان كانت الحقيقة متعذرة
وهي لا يمكن الوصول اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او
مهجورة وهي ما تيسر الوصول اليها لكن الناس تركوا ارادتها كما اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان صير الى المجاز فكان المراد من النخلة ثمرها من قبيل ذكر المحال وارادة الحال
والمراد بالوضع الدخول من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب في مثال المتعذرة نظر بوجوه
الاول ان هذا المثال لا يطابق الممثل لان عدم اكل النخلة لا تكون متعذرة والثاني انه ينبغي
ان يراد بالنخلة ثمر النخلة بطريق الحذف كما في قوله تعالى واسئل القرية لكن والثالث ان المراد با
لثمر لا يخلوا اما ان يكون ثمر الحال او المقطوع فان كان الاول فيلزم المصير من ا
لحقيقة المتعذرة الى المجاز المتعذرة وان كان الثاني فيلزم المجاز في جهة المجاز وهو
باطل فالاولى ان يقال انه من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب اجيب عن الاول انه
مسلم ان العدم لا يكون قابلا للاتصاف في نفسها بل يوصف بصيغة الملكات وهي
هيهنا اكل النخلة وهو موصوف بهذه الصيغة يعني متعذرة فالعدام ايضا مو
صوف بهذه الصيغة يعني يكون متعذرة او يجاب عنه ان هذا النهي مؤول بالاثبات فتقدير
ه لا ياكل من هذه النخلة وان اكلت فعبدي حر وعن الثاني ان الكلام اذا دار بين الحذف
والمجاز فحمل الكلام على المجاز اولى لان المجاز شائع والحذف غير شائع وعن الثالث ان
المجاز في جهة المجاز باطل اذا كان المجاز الاول غير شائع واما اذا كان شائعا فصار
كالحقيقة فالمجاز في جهة المجاز غير باطل وهيهنا المجاز الاول شائع وعلى هذا اي
على ما ذكرنا ان في الحقيقة المهجورة والمتعذرة يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصو
مة ينصرف الى مطلق الجواب اي جواب الخصم وهو ما يستدعيه كلام الآخر والخصومة
جواب بلا والاقرار جواب بنعم والعلاقة انه ذكر السبب وارادة المسبب او ذكر الجزء
وارادة الكل فان قيل ان الامر بالعكس يعني ذكر الكل وارادة الجزء لان الخصومة جو

ب مقيد والمطلق جزء المقيد قلنا ان المراد بالجزء الجزئي وبالكل الكلي ولا شك ان الكلي
جزء الجزئي فكان ذكر الكل وارادة الجزء وانما انصرف لان الحقيقة اي حقيقة ا
لخصومة المذكورة في كلام الموكل او حقيقة كلام الموكل الدال عليها مهجورة شر
عا فلا يصح به التوكيل لان التوكيل شرعا انما يصح فيما يملكه الموكل وما ملكه جواب
مطلق لا الانكار بخصوصه الا ترى ان المدعى عليه لو عرف ان دعوى المدعي كان حقا
لا يملك الانكار شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا اي لا ينكروا انكارا باطلا وفيه نظر با
الوجهين الاول ان المعتبر في باب الهجران الهجران في التفاهم وههنا لم يوجد الهجرا
ن في التفاهم فينبغي ان لا يصار الى المجاز والثاني انك صرت من الحقيقة الى المجاز للا
حتراز عن المهجور الشرعي وههنا لم يوجد الاحتراز عن المهجور الشرعي لان ا
لخصومة داخل في مطلق الجواب اجيب عن الاول ان التفاهم وسيلة الى التعامل والعمل
ساقط فالتفاهم ايضا ساقط لان الهجران في المقاصد يوجب الهجران في الوسائل
وعن الثاني ان المعتبر في باب الهجران الثبوت القصدي لا الضمني وههنا ضمني
فان قيل ان مطلق الخصومة لا تكون مهجورة شرعا بل المهجورة الخصومة الباطلة وهي في
ضمن خصومة المطلقة فينبغي ان لا يصير الى المجاز قلنا ان الشرط في الوكالة ان يملك المو
كل ما وكل به على سبيل القطع واليقين والموكل لا يملك مطلق الخصومة على سبيل
القطع واليقين فان قيل ان الموكل لا يملك مطلق الجواب ايضا على سبيل القطع واليقين
فينبغي ان لا يصح الوكالة اصلا قلنا ان الخصومة الباطلة بالنظر الى مطلق الخصومة
في مرتبة الشبهة وبالنظر الى مطلق الجواب في مرتبة الشبهة الشبهة والشبهة معتبرة
وشبهة الشبهة غير معتبرة فان قيل ينبغي ان المراد بالخصومة الخصومة الحق بالنظر
الى ظاهر حال المسلم وحينئذ حمل الكلام على مجاز الاقرب وحمل الكلام على مجاز الاقرب
اولى من حمله على المجاز الابعد قلنا ان مع ظاهر حال الموكل عارض ظاهر حال الخصم فحصل ا
المعارضة

المعارضة بينهما فتساقطا وفيه نظر بالوجهين الاول ان هذا المثال لا يطابق للممثل لا
ن الممثل المهجورة عادة وهذا المهجور شرعا والثاني ان على هذا ابطل حصر المتروكات
في الخمسة بل صارت ستة فاجاب المصنف بقوله والمهجورة شرعا بمنزلة المهجورة عا
دة لان الظاهر من حال المسلم المنع عنه توضيحه الا ترى ان من حلف ان لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد حلفه بزمان صباه لان هجران الصبي بترك الكلام معه مهجورة شرعا لان في
ترك التكلم ترك الترحم على الصبي وهي مهجورة بالنص وهو قوله عم من لم يرحم
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يوجل عالمنا فليس منا فان قيل انك صرت من الحقيقة الى المجاز
للاحتراز عن المهجورة الشرعي وههنا ارتكب مهجورات الثلاثة وهو ترك التكلم
مع الصبي ما دام صبيا وترك توقير الكبير ومهاجرة الاخ من ما فوق ثلاثة ايام وهو حرا
م قلنا ان المعتبر في باب الهجران الثبوت القصدي لا الضمني وههنا ضمني فان قيل ان
مهجور الشرعي قد ثبت قصدا في موضع ولم يصر الى المجاز كما في قوله والله لا زنين او لا شربن
الخمر او لا سرقن او لا تركن الصلوة فلا يستقيم قولهم ان في مهجور الشرعي اذا ثبت قصدا
صير الى المجاز قلنا ان في المهجور الشرعي اذا ثبت قصدا يصار الى المجاز اذا لم يقصد بقصد
الحالف اما اذا قصد فلا يصار الى المجاز وههنا قصد بقصد الحالف بقرينة دخول النو
ن التاكيد المثقلة فان قيل فعلى هذا يلزم باب المصيرة في المهجور الشرعي الى المجاز
لانه لا يخلوا اما ان يكون ثابتا قصدا او ضمنا فان كان ثابتا قصدا فقد قلت انه
مقصود بقصد الحالف فلا يصار الى المجاز وان كان ثابتا ضمنا فقد قلت انه ثبت ضمنا
فلا اعتبار له فلا يصار قلنا ان المهجور الثابت قصدا على القسمين احدهما ما كان ثابتا بطر
يق الاستقلال لا في ضمن الغير وكان متعلقا لارتكابات القبيح كوصف الصبي في المنكر و
الآخر ما كان ثابتا بطريق الاستقلال لا في ضمن الغير ولم يكن متعلقا لارتكابات ا
لقبيح كوصف الصبي في المعرف ففي هذا القسم اي قسم الثاني يصار الى المجاز فلا سد
اعلم

ان اليمين اذا وقع على شيء والشيء يوصف بصفة فالصفة لا يخلو اما ان يكون داعيا الى
اليمين او لا فان كان داعيا فاليمين مقيد بهذا الوصف سواء كان منكرا كما اذا حلف لا
ياكل رطبا او معرفا كما اذا حلف لا ياكل هذا الرطب احترازا عن الغاء هذا الوصف و
ان لم يكن الوصف داعيا الى اليمين فالمحلوف عليه لا يخلو اما ان يكون منكرا او معرفا
فان كان منكرا كما اذا حلف لا ياكل لحم حملا فاليمين مقيد بهذا الوصف لان المحلوف عليه
لا يعلم بدون هذا الوصف وان كان معرفا [illegible] كما اذا حلف لا ياكل
لحم هذا الحمل فاليمين لا يتقيد بهذا الوصف لان الوصف اما ان يكون للتعريف او للتقييد
وههنا لم يصلح لكل منهما اما التقييد لان الوصف غير داعي الى اليمين واما التعريف
فلحصول التعريف بمعرف اقوى وهو الاشارة فان قيل ان الصبي ايضا وصف داعي الى اليمين
فينبغي ان يكون اليمين مقيد بهذا الوصف سواء كان منكرا او معرفا والامر ليس كذلك
قلنا ان داعي الصبي مهجورة بحجر الشرعي فصار كالوصف غير الداعي فلا يتقيد فيجيء
الفرق بين المنكر والمعرف فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة يعني غير متعذرة وغير
مهجورة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند مشايخ بلخ وغالب في التفاهم
عند مشايخ العراق كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يشرب من الفرات
فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى باعتبار الوجهين
الاول ان المجاز المتعارف كثير الاستعمال فباعتبار كثرة الاستعمال كان
راجحا والحقيقة مرجوحا والمرجوح بمقابلة الراجح بمنزلة المعدوم والشيء المعدوم
لا يتعلق به الحكم والثاني ان حكم المجاز شامل لحكم الحقيقة وحكم الحقيقة غير
شامل والعمل بالشامل اولى عن العمل بغير الشامل ومن هذين الدليلين يعلم ان
عن الصاحبين في هذه المسئلة روايتين احدهما ان مطلق المجاز المتعارف اولى
سواء كان العموم له او لا والثاني ان المجاز المتعارف اولى اذا كان العموم ثابتا
بت له

بت له والمصنف اختار هذه الرواية على الرواية الاولى لان في وجه الرواية الاولى ضعف
وهو انهما اثبتا الترجيح بكثرة الاستعمال وهي من جنس العلة وبها لا يثبت الترجيح كما تقرر
وهذا اي الاختلاف المذكور فيما بين ابي حنيفة وصاحبيه يرجع الى اصل آخر هو
المختلف فيه بين ابي حنيفة وصاحبيه وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة
اعلم انه لا نزاع في ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ بدليل ان المأخوذ في تعريف
كل واحد اللفظ وايضا لا نزاع في ان تصور الحقيقة شرط للمصير الى المجاز لان المجاز خلف
عن الحقيقة والخلف لا بد له من تصور الاصل وايضا لا نزاع في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بدليل انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة وايضا لا نزاع في ان تعذر الحقيقة شرط
للمصير الى المجاز بدليل عدم اجتماعهما بل النزاع في جهة الخلفية فعند ابي حنيفة المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم ومعنى قول ابو حنيفة ان التكلم بالمجاز مع قطع النظر من حكم المجاز
خلف عن التكلم بالحقيقة مع قطع النظر من حكم الحقيقة مثلا ان التكلم بهذا اسد في
حق رجل الشجاع مع قطع النظر من ثبوت الشجاعة خلف عن التكلم بهذا الاسد في حق هيكل
المخصوص مع قطع النظر من ثبوت الهيكلية وانما ابو حنيفة اعتبر الخلفية في التكلم لان الحقيقة
والمجاز من عوارض الالفاظ فاعتبار الاصالة والخلافة في اللفظ اولى ليصير المجاز خلفا عن
الحقيقة فيما هو وصف له وفيه نظر بوجهين الاول ان بين الاصل والخلف لا بد من نوع تغاير
وههنا لم يحصل لان التكلم بهذا اسد بعينه خلف عن التكلم بهذا اسد وغاية ما في
الباب انه يثبت التغير في محل الكلام وبتغير محل الكلام لا يثبت التغير في نفس الكلام الا ترى
ان الشخص اذا حول في المكانين فباختلاف المكانين لا يثبت اختلاف في الشخص والثاني
فعلى هذا يلزم سد باب الصيرورة عن الحقيقة الى المجاز لان تعذر الحقيقة شرط للمصير الى المجاز
بالاتفاق والتكلم بالحقيقة لم يكن متعذرا اصلا اجيب عن الاول ان محل الكلام داخل في نفس
الكلام الا ترى ان محل الكلام اذا كان مؤنث كان في الكلام علامة التانيث واذا كان

مذكر كان في الكلام علامة التذكير حتى يقال ان كانت المرأة وان كان الرجل ومحل الكلام مختلف
ننفس الكلام ايضا مختلف بخلاف المكانين لان هما لا يدخلان في الشخص وعند الثاني انه في هذا الموضع
ضع حقيقتين احدهما كان ثابت للمحل المستعار عنه والثاني ما كان ثابت للمحل المستعار له
نعند هما المجاز خلف عن الحقيقة التي كانت ثابت للمحل المستعار عنه والا فلا يثبت النزاع
بين ابو حنيفة وصاحبيه في قوله لعبده هو اكبر سنا منه هذا ابني لان حكم الحقيقة التي كانت
ثابت للمحل المستعار له ممكن وهو الحرية فعند ابي حنيفة ايضا المجاز خلف عن الحقيقة
التي كانت ثابت للمحل المستعار عنه والا فلا ينحصر الخلاف في جهة الخلفية بل الخلاف في موضعين
احدهما في جهة الخلفية والثاني في تعيين ما هو الاصل وفيه خرق الاجماع والتمسك
بهذه الحقيقة في هذا المحل اي محل المجاز متعذرة وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة
في الحكم وليس معنى قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة فقط والا فلا يجري الاصالة والخلفية في الحقيقة والمجاز بل يجري في امر آخر وهو حكم الحقيقة والمجاز بل معنى قولهما ان التكلم بالمجاز
مع حكم المجاز خلف عن التكلم بالحقيقة مع حكم الحقيقة مثلا ان تكلم بهذا الاسد في محل رجل الشجاع مع
ثبوت الشجاعة خلف عن التكلم بهذا الاسد في محل هيكل المخصوص مع ثبوت الهيكلية فالمجموع خلف
عن المجموع **فان قيل** لما كان عندهما المجموع خلف عن المجموع فلم اسند الخلفية الى الحكم فقط **قلنا**
انما اسند الخلفية الى الحكم اشعارا بعمدية لان الحكم عمدة او تصريحا بموضع النزاع حتى صحت الا
ستعارة به اي بالكلام اي بصحته عنده وان لم ينعقد الكلام اي لم يصح انعقاده للايجاب اي للحقيقة
اي لاثبات حكمه كما في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه اي من القائل هذا ابني فاعتبر ابو حنيفة
الرجحان في التكلم لان المتفق بين علمائنا الثلاثة ان اعتبار الرجحان فيما كان فيه اعتبار الخلافة
وعند ابي حنيفة اعتبار الخلافة في التكلم فاعتبر ابو حنيفة الرجحان في التكلم ولا شك ان التكلم بالحقيقة
المستعملة راجح عن التكلم بعموم المجاز لان ذالك التكلم في محل وهذه التكلم لا في محل والتكلم
في محل راجح من التكلم لا في محل فصارت الحقيقة اي الحقيقة المستعملة اولى من عموم المجاز وعند

هما

هما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم فاعتبر الصاحبين الرجحان في الحكم لان اعتبار الرجحان فيما كان فيه
اعتبار الخلافة فعندهما اعتبار الخلافة في الحكم فاعتبر الصاحبين الرجحان في الحكم اي في الحكم اي لا شك ان
في الحكم للمجاز رجحان اي على حكم الحقيقة لاشتماله اي حكم عموم المجاز على حكم الحقيقة فصار عموم
المجاز باعتبار الشمول اولى عن الحقيقة المستعملة **فحاصل** ما قال ابو حنيفة ان في كل موضع اذا كان
ان الكلام صحيح من حيث العربية يعني مركب من المبتدا والخبر او من الفعل والفاعل ومعنى الحقيقي
متعذر يصار الى المجاز **فان قيل** ان هذا الاصل منقوض بقول المولى لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او ا
عتقتك قبل ان اخلق لان هذا الكلام صحيح من حيث العربية ومعنى الحقيقي متعذر ولا يصار
الى المجاز **فانهم** منقوض بقول المولى لغلامه هذا ابنتي او هي بنتي او للجارية هذا ابني او هو ا
ابني لان هيهنا ايضا الكلام صحيح من حيث العربية ومعنى الحقيقة متعذر ولا يصار الى المجاز
قلنا ان عند ابي حنيفة الشرط لصحة الاستعارة ليست صحة الكلام من حيث العربية فقط بل معها
امر آخر وهي استقامة الاصل يعني ان معنى الحقيقي ليس مستحيل لذاته يعني ان معنى الحقيقي ممكن
في الجملة يعني ممكن بالنسبة الى قائل ما وفي هذه الصور ليس امكان معنى الحقيقي بالنسبة الى قائل
ما لان اعتاق المعدوم والاعتاق عن المعدوم وبنتية الغلام وابنية الجارية غير ممكن
بالنسبة الى قائل ما **وفيه نظر** بوجوه **الاول** فعلى هذا ينبغي ان لا تقع الحرية في قوله لعبده حررتك
قبل ان تخلق او حررتك قبل ان اخلق لان هيهنا ليس امكان معنى الحقيقي الى قائل ما لان حرية
المعدوم والحرية عن المعدوم غير ممكن بالنسبة الى قائل ما والامر ليس كذلك **والثاني** فعلى هذا
ان لا تصح الاستعارة في قوله هذا الاسد للرجل الشجاع لان هيهنا ايضا ليس امكان معنى الحقيقي
بالنسبة الى قائل ما لان اسدية الرجل غير ممكن والامر ليس كذلك **والثالث** لما كان امكان معنى الحقيقي
شرط عنده فلا يثبت النزاع بينه وبين صاحبيه لان امكان معنى الحقيقي شرط بالنسبة الى الكل والا
مر ليس كذلك **اجيب** عن الاول ان الاعتاق عبارة عن اثبات قوة شرعية وهو معنى الايجابي
والموجبة وجود الموضع شرط فيشترط للاعتاق وجود المعتق بصيغة اسم المفعول والمعتق

اولى ان لا يصح الاستعارة في قوله لعبده حررتك قبل ان تخلق

والجواب عن الثاني ان معنى الحقيقي ليس بممكن يستحيل لذاته يعني في الجملة يعني بالنسبة الى قائل ما او على ما الخ تقرير

بصيغة اسم الفاعل فعند عدم المشتق والمشتق يثبت استقامة الاصل واما التحرير فهي عبارة
عن ازالة الملك وهو معنى سلبي والسالبة لا يشترط وجود الموضوع لان السالبة تصدق على عدم
الموضوع ايضا كما يقال شريك الباري ليس بموجود فلا يشترط للتحرير وجود المحرر بصيغة اسم
المفعول والمحرر فعند عدم المحرر والمحرر يثبت استقامة الاصل فان قيل لما كان التحرير عبا
رة عن ازالة وهي مبنية على سبق وجود الملك وهو قبل الخلقة محال فالازلية قبلها ايضا محال قلنا
ان التحرير عبارة عن ازالة الملك وهي تقتضي سبق ثبوت الملك فيكون سبق ثبوت الملك ضمنيا والضمنيات
لا تعتبر وعن الثاني ان معنى قوله ان يكون معنى الحقيقي ممكن في الجملة يعني بالنسبة الى قائل ما او محل ما وهيهنا و
ان لم يوجد الى قائل ما لكن يوجد الى محل ما فان قيل لما كان عنده امكان معنى الحقيقي شرطا بالنسبة
الى قائل ما او محل ما فينبغي ان تصح الاستعارة في قول المولى لغلامه هذا ابني او هي بنتي او للجارية هذا
ابني او هو ابني لان هيهنا وان لم يوجد امكان معنى الحقيقي بالنسبة الى القائل ما لكن يوجد بالنسبة
الى محل ما قلنا ان هيهنا عدم صحة الاستعارة ليس لاجل ان هيهنا امكان معنى الحقيقي غير موجود
بل لعدم صحة الكلام من حيث العربية لان الشرط لصحة الكلام من حيث العربية ان يكون الكلام مركبا
من المبتدا والخبر او من الفعل والفاعل وان تكون موافقة بين المبتدا والخبر في التذكير والتانيث
وفي قوله هذا بنتي لم توجد الموافقة فان قيل ان الموافقة بين المبتدا والخبر شرط اذا كان الخبر مشتقا
واما اذا لم يكن مشتقا فلا يشترط الموافقة بل رعاية الخبر اولى والخبر هيهنا ليس بمشتق قلنا الخبر هيهنا
ايضا مشتق لان المشتق اعم من ان يكون صريحا او تاويلا وهيهنا وان لم يكن صريحا لكنه تاويلا لان
قوله بنتي بمعنى مخلوقة مني او بمعنى مولود مني وايضا يكون الموافقة بين الراجع والمرجوع اليه
وفي قوله هي بنتي او هو ابني لم توجد الموافقة بينهما فان قيل ان الموافقة بين الراجع والمرجوع اليه
شرط اذا لم يكن الضمير دايرا بين المرجوع اليه والخبر واما اذا كان الضمير دايرا فلا يشترط الموافقة
بل رعاية الخبر اولى وهيهنا دائر قلنا رعاية الخبر اولى اذا لم يكن الخبر معربا ولا عن محله واما اذا كا
ن الخبر معربا ولا عن محله فليست رعاية الخبر اولى وهيهنا الخبر معرب ولا عن محله وايضا تكون الموافقة بين
الاشارة

الاشارة والمشار اليه وفي قوله هذا ابني لم توجد الموافقة بينهما فان قيل ان الموافقة بين الاشارة والـ
مشار اليه شرط اذا لم يكن الاشارة دائرة بين المشار اليه والخبر واما اذا كانت دائرة فلا يشترط
الموافقة وهيهنا دائرة قلنا ان رعاية الخبر اولى اذا لم يكن الخبر معربا ولا عن محله وهيهنا معرب ولا
عن محله وعن الثالث ان عند ابي حنيفة امكان معنى الحقيقي شرط بالنسبة الى قائل ما او محل ما وعندهما
امكان معنى الحقيقي شرط بالنسبة الى قائل خاص او محل خاص فيثبت النزاع بينه وبينهما فان قيل لما كان
عنده امكان معنى الحقيقي شرطا بالنسبة الى قائل ما او محل ما فينبغي ان تكون صحة الكلام من حيث ا
العربية شرطا بالنسبة الى قائل ما او محل ما ايضا عنده فتصح الاستعارة في قوله لغلامه هي بنتي او للجار
ية هذا ابني او هو ابني لان هيهنا اي صورة ثلاثة وان لم توجد صحة الكلام من حيث العربية با
لنسبة الى قائل ما لكن توجد بالنسبة الى محل ما قلنا ان المتفق بين العلماء الثلاثة ان كل شيء كان
اصالته اتفاقيا فاستقامته شرط في محل الخلف واصالة التكلم اتفاقيا فاستقامته شرط في محل المجاز
الا ترى ان وجوب الكفارة ليس بموجود في اليمين الغموس لعدم تصور البر وهو الاصل في وجوب ا
لكفارة وان كان امكان البر في نفسه موجودة واما عند ابي حنيفة امكان معنى الحقيقي في نفسه لصحة الكلام
في اصل الوضع لان عند ابي حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم فان قيل لما كان امكان معنى الحقيقي شرطا
في محل المجاز عندهما فيكون تصح الاستعارة في قوله هذا اسد للرجل الشجاع لان اسدية الرجل غير ممكن
قلنا ان المجاز على القسمين احدهما مجاز في المفرد والثاني مجاز في المركب فعندهما امكان معنى الحقيقي
شرط في محل المجاز ان كان المجاز في المركب لا ان في المجاز المفرد فقوله هذا ابني مجاز في المركب وقوله هذا
اسد مجاز في المفرد فان قيل ان كل واحد منهما جملة اسمية فما تقول ان قوله هذا اسد مجاز في المفرد
وقوله هذا ابني مجاز في المركب قلنا ان مبنى المجاز على الاتصال وهو لا يخلو اما ان تكون الاتصال في ا
لمفرد او المركب فان كان الاتصال بالمفرد فهو مجاز في المفرد وان كان الاتصال بالمركب فهذا مجاز في
المركب وفي قوله هذا اسد يثبت الاتصال بالمفرد وهو الهيكل المخصوص لان نفس الاسد مستلزم
للشجاعة وفي قوله هذا ابني يثبت الاتصال بالمركب الاضافي وهي البنوة المضافة الى المالك لان نفس ا

البنوة لا يستلزم الحرية بل بنوة الملك فانه اي المالك مستلزم للحرية **فان قيل** ان مبنى اشتراط امكان معنى
الحقيقي عندهما في محل المجاز على الخلفية في الحكم وهو لا يتفاوت بين المجاز في المفرد وبينه في المركب **قلنا** ان
الخلفية في الحكم مبني على تصور الحكم وفي المفرد لا يوجد الحكم وفي المركب يوجد الحكم **او يجاب** عن اصل الا
عتراض بانا لا نسلم ان قوله هذا اسد مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه فتقديره هذا كالاسد **فان
قيل** كيف تكون قول القائل رايت اسدا يرمي لان ههنا الحقيقة غير ممكن بحذف حرف التشبيه **قلنا** ان
ههنا المقصود في الواقع الاخبار عن رؤية الزيد والمجاز واقع وجوده لكن في ضمني والضمنيات
لا تعتبر **وقيل في الجواب** عن اصل الاعتراض ان المجاز على القسمين احدهما مجاز مرسل والثاني مجاز مستعار
فعندهما امكان معنى الحقيقي شرط في محل المجاز المرسل لا المستعار وقوله هذا ابني مجاز مرسل
وهذا اسد مجاز مستعار **وقيل** في الجواب عن اصل الاعتراض ان ههنا امكان معنى الحقيقي
موجود ايضا على تقدير المسخ كما كان واقعا في الامم السابقة وفي هذين الجوابين **نظر** اما في الاول
ان مبناء اشتراط امكان معنى الحقيقي في محل المجاز على الخلفية في الحكم وهو لا يتفاوت بين مجاز ا
المرسل والمستعار فما تقول بالفصل **واما في الثاني** انه ههنا جاء تبديل الصورة دون الما
هية والمقصود تبديل الماهية دون الصورة ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة ووجه الحصر ان
القرينة لا يخلو اما ان يكون استعمالا او حالا او مقالا فان كان الاستعمال فهي دلا
لة العادة وان كان الحال فهو لا يخلو اما ان يكون حال المتكلم او حال ما تكلم فيه فان
كان حال ما تكلم فيه فهي دلالة محل الكلام وان كان حال المتكلم فهي دلالة المعنى يرجع الى المتكلم
وان كان المقال فهو لا يخلو اما ان يكون دلالة اللفظ في نفسه او دلالة سياق الكلام فان كا
ن الثاني فهي دلالة سياق الكلام وان كان الاول فهي دلالة اللفظ في نفسه **فان قيل** قد تترك ا
الحقيقة بدلالة الحال كما في قول الامة المغنية انت امراة للشيطان بالعصيان اي مسبب في الغي
العصيان **وايضا** بالمعارضة وبالاجماع فبطل حصر المتروكات في الخمسة **قلنا** الاولان مندرجان في
محل الكلام والثالث مندرج في دلالة العادة فلا يبطل الحصر وقد يترك بدلالة محل الكلام
وبدلالة

وبدلالة العادة كما ذكرنا من قوله لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع قدمه في دار فلان وكما في
قوله عم انما الاعمال بالنيات فحقيقة هذا الكلام ان افعال الجوارح لا يوجد بدون النية لا
ن العمل حقيقة فعل الجوارح وهذا كذب حسا لان كثيرا من الاعمال يصدر منا وقت خلوء الذ
هن عن النية كافعال الصادر من النائم ومن المرتعش فيراد عنها الثواب او الحكم مجازا
فان كان الاول فظاهر ان لا دلالة لهذا الحديث على اشتراط النية في الوضوء وان كان الثاني
فالحكم على القسمين دنيوي وهو الصحة واخروي وهو الثواب فالاخروي كان مرادا بالاجماع
فلا يكون الدنيوي مرادا والا فيلزم عموم المشترك او عموم المجاز والاول باطل عندنا وا
لثاني باطل عند الشافعي فعلم انه لا دلالة لهذا الحديث على اشتراط النية في الوضوء **فان قيل** فعلى
هذا لا يكون الدلالة لهذا الحديث على اشتراط النية في سائر العبادات والتمسك على اشتراط ا
لنية في سائر العبادات ليس الا هذا الحديث **قلنا** ان المقصود في سائر العبادة الثواب فاذا
خالي عن الثواب فلا يبقى له الصحة والمقصود في الوضوء الثواب ليس مرادا بل [illegible]
وقد تترك
كونه مفتاحا للصلوة فاذا خالي عن الثواب فيبقى له صحته وهي كونه مفتاحا للصلوة وبدلالة ا
المعنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور اي شاملة ثابتة في صورة يمين الفور وهو ان يقول ا
لداعي المدعو تعال تغد معي فيقول المدعو في الجواب الداعي والله ان تغديت
او يقول الزوج للزوجة في حال مريدة الخروج ان خرجت فانت طالق وهو في الاصل
ماخوذ من فوران القدر كما يقال فارت القدر اذا غلت ثم استعمل في السرعة كما يقال جاء فلا
ن من فوره اي من ساعته ثم سميت به الحالة التي لا لبس فيها وسمي هذا اليمين به لان
في سرعته البر بتحقق الاجتناب عن الامر المخصوص الذي قيد به اليمين فكان اتصاف ا
بوصف المسبب او سمي اليمين به لان الباعث عليه غضب الحالف واللازم للغضب السرعة
فكان اتصاف المسبب بوصف السبب وبدلالة سياق النظم اي بقرينة اللفظية ا
لملحقة بالكلام سواء كان مقدما او مؤخرا لكن غلب الاستعمال في المؤخر كما في قوله تعالى فمن

شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فقوله فليؤمن او فليكفر امر
حقيقة الامر للوجوب لكن ترك هذه الحقيقة بقرينة قوله شاء لانه في الواجبات لا تكو
ن مشية وحقيقة قوله شاء التخيير بين الكفر والاسلام لكن ترك هذه الحقيقة بقرينة قو
له تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا اذ لا عذاب على الاتيان بما اذن به فصارهما بمعنى
التوبيخ فيكون تقدير الكلام هذا ومن شاء فليؤمن ومن شاء فلا يكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا فان قيل ان نفي الكفر مستقيم ونفي الايمان غير مستقيم لان الايمان مامور به
قلنا ان المامور به الايمان الذي على سبيل الجبر واما نفي الايمان الذي على سبيل المشية فيصح
النفي ويترك دلالة اللفظ في نفسه اي يترك الحقيقة بدلالة مشتق منه كما اذا حلف لا ياكل لحما فا
كل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة
لقصور في معنى المطلوب في الاول اي في مثال الاول لان اللحم مشتق من الالتحام فهو
وهو القوة والشدة كما يقال التحم القتال اذا اشتد والملحمة اسم الواقعة ا
لعظيمة والقوة والشدة في اللحم الذي منشاؤه من الدم لان الدم من اقوى اخلا
ط الحيوان وليس للسمك دم باعتبار الوجهين الاول ان خاصة الدم ليس بموجود
فيه لان خاصة الدم هذا انه اذا شمس فاسود ودم السمك اذا شمس فابيض وا
لثاني ليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش في الماء ولان طبع الدم الحرارة وطبع الماء
البرودة وبينهما تناف فان قيل لا نسلم ان اللحم مشتق من الالتحام بل الالتحام والملحمة مشتق
من اللحم لانهما مزيد واللحم مجرد والمزيد مشتق من المجرد قلنا ان المثال من هذا
القبيل انه كاف فيه مجرد احتمال التمثيل ولا يشترط لكونه شاهدا الاثبات المدعي ومجرد
الاحتمال ههنا ايضا موجود وزيادة في الثاني اي في مثال الثاني لان الفاكهة مشتق
من التفكه وهو التنعم والتلذذ والتلذذ عبارة عن امر زائد على الشيء الذي
به قوام البدن وفي العنب وامثاله يقوم البدن ايضا فهو زائد في معنى التفكه فاذا قيل
ان الزيادة

الزيادة موجب للالحاق فينبغي ان يلحق بالمحلوف عليه كما في الطرار قلنا ان الزيادة على القسمين
احدهما مكمل للمعنى المقصود والآخر منقص للمعنى المقصود وموجب الالحاق الاول كما في الطرا
ر وههنا منقص للمعنى المقصود واما الصريح وهو في اللغة الخالص وفي عرف الاصوليين
ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال فبقوله ظهورا تاما احتراز عن الظاهر اذ ظهوره
ليس بتام لبقاء الاحتمال فيه وبقوله بالاستعمال احتراز عن النص والمفسر لان ظهورهما
ليس بالاستعمال بل بالقرائن اللفظية فان قيل المراد بالظهور التام لا يخلو اما ان يكون
~~انكشاف المراد بحيث لا يبقى فيه الاحتمال~~ بمجرد انكشاف المراد او اما ان يكون انكشاف
المراد بحيث لا يبقى فيه الاحتمال اصلا فان كان الاول فكما لا يحترز به عن النص فكذا لا يحترز
عن الظاهر وان كان الثاني فكما يحترز به عن الظاهر فكذا يحترز به عن النص لبقاء الاحتمال فيه
قلنا المراد بالظهور التام مجرد انكشاف المراد مع كونه مقصودا بالسوق فيحترز به عن الظا
هر لا عن النص بل الاحتراز عنه حصل بالاستعمال ثم المصنف لم يذكر تعريف الصريح والكنا
ية لان التعريف ذكرته للوضاحة ووضاحتهما جاء بالامثلة فلا حاجة الى التعريف او
نقول ان المصنف قد تعرض واشار الى تعريفهما في اثناء البحث تشحيذا للناظر وتلطيفا
للخاطر فمثله قوله بعت واشتريت ووهبت وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام
وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي النية اذا كان فيه انشاء الايقاع وجرى
على لسانه انت طالق وقع الطلاق لان الصريح ظاهر المراد بظهور التام بالاستعمال
فلا يحتاج الى النية وحكم الكناية وهي بحسب اللغة المستتر وفي عرف الاصول ما استتر المراد به با
لاستعمال فان قيل ان هذا التعريف ليس بجامع لانه يخرج عنه الفاظ الظاهر لان استتار
مرادها بالوضع لا بالاستعمال قلنا ان الكناية ايضا الواضع وضعت لاجل ان المتكلم استعملها
بطريق الاستتار فكان استتار مرادها بالاستعمال لا بالوضع وانها لا تصير كناية
قبل الاستعمال كما لا تصير الفاظ الموضوعة حقيقة قبل الاستعمال فان قيل ان الالفاظ الخفي

بل لا يخلو اما ان يكون ظاهر المراد او مستتر المراد فان كان الاول لا يصح عدها عند الا
صوليين عن الكناية ومع انهم عدها عن الكناية وان كان الثاني فلا يصح عدها عند النحا
ة عن المعرفة ومع انهم عدها عنها قلنا انها مستتر المراد لكن عد النحاة عن المعرفات
لان مرادها يعلم بالقرائن فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يصح عد سائر الكناية عن المعرفات
عند النحاة لان مرادها ايضا يعلم بالقرائن مع انهم لا يصح عدها قلنا لما كان وجود القر
ينة غالبا في الفاظ الضماير دون سائر الكناية تم عدها عن المعرفات دون سائر ا
الكناية اذ لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير
متعارفا لان المجاز قبل ان يصير متعارفا استتر مراده فلان كناية فعلم من هذه العبا
ة ان الكناية في عرف الاصوليين ما استتر المراد منه سواء لم ينتقل عن الموضوع له ا
او انتقل عن الموضوع له كالحقيقة المهجورة والفاظ الضماير (فان لم ينتقل) وان انتقل فهو اعم من ان
انتقل من اللازم الى الملزوم كما في قوله فلان طويل النجاد وكثير الرماد او انتقل من الملز
وم الى اللازم كما في المجاز الغير المتعارف فعلم من هذا التحقيق ان ما بين [illegible] الكنا
ية والمجاز عموم وخصوص من وجه وهو يطلب ثلاثة مادة الواحد اجتماعية والاثنا
ن افتراقية فاما الاجتماعية فكالمجاز الغير المتعارف واما المادة الافتراقية في جانب الكنا
ية كالحقيقة المهجورة والفاظ الضماير واما مادة الافتراقية في جانب المجاز كالمجاز ال
متعارف فعلم من هذا التحقيق ان ما بين الكناية والحقيقة ايضا عموم خصوص من وجه
وهو يطلب ثلاثة مادة الواحد اجتماعية والاثنان افتراقية فاما الاجتماعية كالحقيقة
المهجورة والفاظ الضماير واما مادة الافتراقية في جانب الكناية كما في قوله فلان طويل
النجاد وكثير الرماد واما مادة الافتراقية في جانب الحقيقة كالحقيقة المستعملة ثم الشارح
المحقق نقل عن المفتاح ان الفرق بين الكناية والمجاز ثابتة بالوجهين احدهما ان
يراد الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة كما يقال فلان طويل النجاد واراد طويل ا (المعنى)
لاقامة

لاقامة مع طول النجاد بخلاف المجاز فان ارادة المجاز تنافي ارادة الحقيقة فان قيل ان فيه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ اذا اريد منه الموضوع له وغير الموضوع له فيكون
هذا جمع قلنا الممتنع ارادتهما قصدا وههنا ليس كذلك بل لاجل انه انتقل عن اللازم الى
الملزوم والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال عن اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الا
نتقال عن الملزوم الى اللازم وانما نقلهما اي الوجهين عن المفتاح اشعارا على ا
ختلاف الاصطلاحين فان قيل لما كانت الكناية في اصطلاح الاصوليين ما استتر المر
اد منه فكيف يصح تسمية لفظ البائن والحرام ونحوهما بالكناية لانها معلومة المعاني فا
جاب المصنف بقوله وسمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها
معلومة المعاني فان قيل لما كانت هذه الالفاظ معلومة المعاني فكيف يصح اطلاق الكنا
يات عليها مجازا لان ما بين المعلومة المعاني ومستتر المعاني تنافي والاستعارة مع وجود التنا
في لا يصح فاجاب المصنف بقوله لكن الابهام فيما اي في محل يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك ا
لمحل ثم بين المصنف بقوله وتعمل هذه الالفاظ فيه اي في ذلك المحل يعني الابهام في محل تاثير
ذلك الالفاظ وهي الوصلة المتنوعة لانه لا يعلم ان المراد به الوصلة من المال او من الجمال او من
اي من النكاح فاستتر المراد بها من جهة المحل وان كانت مراد هذه الالفاظ معلومة في
نفسها فلذلك شابهت الكنايات اي فلذلك الابهام شابهت الكنايات لا انها كناية حقيقة
فسميت اي هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكنايات مجازا فان قيل لا نسلم انها كناية مجازا
بل هي حقيقة لانها ما استتر المراد بها واستتار المراد فيها ايضا موجودة بل استتار المراد
فيها اشد من الاستتار التي كانت في الكنايات الحقيقة لان فيها لا يتوصل المراد ا
صلا بخلاف الكنايات الحقيقة لان فيها يتوصل الى المراد قلنا ان هذه الفاظ كنايات مجا
زا لان الكناية الحقيقة ما استتر المراد فيها بنفسها وفيها ليست استتار المراد بنفسها
بل من جهة المحل او يقال في الجواب انها كنايات مجازا لان الكناية الحقيقة ما فيها انتقال

من اللازم الى الملزوم وليس فيها انتقال بل عمل بموجباتها فان قيل ان الجواب الاخير اصطلاح
علماء علم البيان وهو ليس بحجة علينا وان سلم ان هذا اصطلاح علماء علم الاصول ايضا
قلنا فعلى هذا ينبغي ان الفاظ الكنايات تكون الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف لكانت
كناية مجازا لان فيها لا يجيء الانتقال عن اللازم الى الملزوم والامر ليس كذلك اجيب
عن اصل الاعتراض ان هذه الالفاظ كانت مجازا عند اصطلاح الاصول لان كناية الحقيقة
في اصطلاحهم ما استتر المراد فيها مطلقا وفي هذه الالفاظ ليس استتار المراد مطلقا بل
من جهة خصوصية المحل وهي المرأة التي اليها لو استعمل في محل آخر كما يقال بانت
سعاد مني او بانت الشباب مني او يقال هذا الطعام حرام علي ليس فيها استتار المراد
اي الاسم المعشوقة
في كناية الحقيقة لان فيها استتار المراد مطلقا وايضا كانت هذه الالفاظ كناية مجازا
عند اصطلاح علماء البيان لان كناية الحقيقة في اصطلاحهم ما فيها الانتقال من اللازم
الى الملزوم كما في قوله فلان طويل النجاد وكثير الرماد وليس فيها الانتقال عن اللازم الى
الملزوم وانما تعرض الشارح المحقق الى الاصطلاحين مبالغة في رد زعم من قال انها
كناية حقيقة كما هو مذهب الشافعي ولاجل هذا الابهام لا لكونها كناية احتيج فيها
الى النية لتعيين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل
بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ بنفسها لان العمل بموجباتها عملا بحقائق
ها والحقيقة اولى بالارادة ما لم يوجد القرينة من غير ان يجعل عبارة اي كناية عن الصريح
اي صريح الطلاق ولو كان عبارة عن صريح الطلاق لكانت كناية حقيقة وصحت الر
جعة فيها ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية عن الصريح جعلنا
ها اي هذه الالفاظ بوائن الا في قول الرجل اعتدي استثناء من قوله بوائن وان جاز
ان يكون استثناء من قوله مجازا او من قوله عبارة عن الصريح لان حقيقته للحساب ولا اثر
لذلك في قطع النكاح فان قيل فعلى هذا كيف يثبت به الطلاق فاجاب المصنف بقوله والاعتداد
يحتمل

كما يقال العرب اعتدي مالك اي احسب مالك

يعني واقع بهذه الالفاظ ان يكون بوائن

ويحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالانعام والدراهم والدنانير كما يحتمل عد الاقراء فاذا نوى
الاقراء وزال الابهام بالنية وجب اي يثبت به اي بهذه اللفظ الطلاق بعد الدخول
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سبق وقوع الطلاق تصحيحا للامر
والضرورة ترتفع باثبات الواحد فلا حاجة الى الزائد لا وصفا ولا اصلا وقبل الدخول
جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه وفيه نظر بالوجهين الاول ا
عدة
ن قوله اعتدي لا يخلو اما ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك او يجعل
مستعارا عن قوله طلقي نفسك فان كانت مستعارا عن الثلاثة الاول فهي انشاءات بحسب
الشرع واخبارات بحسب اللغة وليست باوامر وقوله اعتدي امر فبينهما لا يثبت الموافقة
في الصيغة وفي الاستعارة لا بد من التوافق في الصيغة وان جعل مستعارا عن قوله طلقي
نفسك فلا يقع به شيء فكذا هذا والثاني فعلى هذا يلزم استعارة المسبب للسبب وذا لا يجوز
اي الجزء بل المعلق
اجيب عن الاول ان قوله اعتدي مستعار عن قوله كوني طالق وبينهما موافقة في الصيغة
وبه يقع الطلاق فكذا هذا وعن الثاني قد تقرر بين القوم ان المسبب اذا كان مختصا با
لسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين والعدة مختص بالطلاق واعترض عليه لا نسلم ان ا
لعدة مختص بالطلاق الا ترى ان العدة وجبت في صورة اعتاق ام الولد وكذا وجبت في
صورة الوفاة وهما ليس بطلاق اجيب عنه ان ام الولد يشبه بالمنكوحة لانها محل
ضمن كما تعرض منكوحة فاشبه اعتاقها بطلاقها فوجب العدة لتشبيه واما في صورة
الوفاة فليست بعدة بل كان حدادا لان العدة حقيقة اسم لشيء شرعت لتعرف براءة
الرحم وفي الوفاة ليس لذلك كذا شرعت بالاشهر دون الحيض وقد اجاب صاحب
المولوي عن اصل الاعتراض ان المراد بالسبب العلة وبالحكم المعلول بدليل ان الشيخ ذكر
في مقابلة الحكم والحكم انما يذكر في مقابلة العلة والمسبب انما يذكر في مقابلة السبب والطلا
ق علة لوجوب العدة بوضع الشرع وفيه نظر بوجهين الاول ان نفس التكلم بالانشاء

علة للحكم فالتكلم بنفس الطلاق علة للوقوع والعدة مرتب على الوقوع فكيف يكون علة لوجوبها
مسببا والثاني فعلى هذا يلزم تخلف المعلول عن العلة في غير مدخول بها لان الطلاق
موجود والعدة ليست بواجبة اجيب عن الاول ان الطلاق علة لوجوب العدة
بوضع الشرع والسبب لوجوب العدة بوضع اللغوي والمعتبر عند اهل الشرع وضع الشرع
لا الوضع اللغوي فافهم وعن الثاني ان تخلف المعلول عن العلة في غير المدخول بها المتقي
الشرط وكن لك قوله المستبري رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح
بما هو المقصود من العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل الا انه يحتمل ان يكون للو
طي وطلب الولد وان يكون للتزويج بزوج اخر فاذا نوى ذالك يثبت الطلاق بعد
الدخول اقتضاء وقبل الدخول مستعارا محضا عن الطلاق ثم تأييد المصنف وقد
جاءت السنة الواو للتعليل ان النبي عم قال لسودة بنت زمعة
وذالك حين دخل عم عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وكر تشبيههم
يعدها منهم باشعار اهل مكة فكربني عم منها فقال اعتدي فنده
سودة عن البكاء واستعفت عن النبي عم ووهبت نوبتها لعائشة وقالت اني اكتفي
بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فكانت السنة عبارة في اعتدي ودلالة في المستبري
رحمك وكذا الكلاء مثل قوله اعتدي انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
عند مشائخنا وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب يحتمل ان يكون نعتا
للطلقة بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما فيكون
تقدير الكلام انت ذات تطليقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرءة اي انت واحدة
عن قومك او منفردة عندي او انت واحدة في نساء البلد في الجمال فاذا زال الابهام
بالنية كان قوله انت واحدة دلالة اي دليلا على الصريح الطلاق لا عاملا بموجبه اذ
موجبه التوحد ولا اثر له في قطع النكاح فلا يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه

فانها

فانها عاملة بنفسها على ما عرف ثم الاصل اي الراجح في الكلام هو الصريح والكناية مرجوحة
لان الكلام موضوع للافهام والصريح تام في الافهام فاما الكناية الفاء للتعليل ففيها
ضرب قصور من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان اي اظهار المراد
بدون النية اي القرينة سواء كانت النية او دلالة الحال ليزول الاستتار فظهر اثر هذا
التفاوت فيما اي في الاحكام التي يندرء بالشبهات مثل الحد وذلك ان المقر على نفسه ببعض
الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها لا يجب الحد ما لم يقل نكحتها او زنيتها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية
حينية وهي ان لا يكون مسبقا بتقدير الوقت كما في قوله اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم
فكان تقدير الكلام اي وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف
على احكام النظم وفيه نظر بالوجهين الاول فعلى هذا اللائق عد اقسام تقسيم الرابع عن
اقسام الكتاب لان اقسام الكتاب ما كان راجعا الى النظم والمعنى والوقوف ليس كذالك والثاني
ان الوقوف عبارة عن المعرفة فكان تقدير الكلام والقسم الرابع في معرفة وجوه المعرفة
وهذا الكلام مهمل اجيب عنهما ان المراد بالمعرفة هي البيان من قبيل ذكر اللازم العهدي
وارادة الملزوم واللازم العهدي ما كان دائما مع الملزوم غالبا والمراد بالوقوف ما
به الوقوف فيكون تقدير الكلام والقسم الرابع في بيان اقسام ما به الوقوف فلا يرد والمراد بما
بالوقوف اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة او اعم منهما الاول المعنى والثاني النظم
والثالث النظم والمعنى ثم قوله بالذات على مذهب من يقول ان اقسام تقسيم الرابع كلها اقسام
المعنى وبالواسطة على مذهب من يقول ان اقسام تقسيم الرابع كلها اقسام النظم والاعم
منهما على مذهب من يقول ان القسمين الاولين من الرابع اقسام النظم والاخرين اقسام
المعنى وهي اربعة و المقبلا على مذهب الاول هنا ان المستدل لا يخلو اما
ان يكون بمعنى المنطوق او بمعنى المفهوم والمنطوق اعم من ان يكون من قبيل المدلول المطابقي

بقي والتضمني واللازم المؤخر فان كان الاول فهو لا يخلو اما ان يكون مقصودا بالسوق اولا
فان كان الاول فهي العبارة وان كان الثاني فهي الاشارة وان كان بمعنى المفهوم فهو لا يخلو
اما ان يكون مفهوما لغة او مفهوما عقلا وشرعا فان كان الاول فهي دلالة النص وان كان الثاني
فهو المقتضي فان قيل انك قد دخل اللازم المؤخر في معنى المنطوق واللازم المقدم في معنى
المفهوم ومع ان كلاهما مدلولا التزاميا فما وجه الفرق قلنا ان النسبة الملزوم الى اللازم
المؤخر من قبيل نسبة العلة الى المعلول ودلالة العلة على المعلول ثابت بدلالة مطردة
فيصدق حد معنى المنطوق وهو انه مدلول عليه اللفظ بدلالة المطردة ونسبة الملزوم
الى اللازم المقدم من قبيل نسبة المعلول الى العلة ودلالة المعلول على العلة لا يثبت بد
لالة المطردة فيصدق عليه حد معنى المفهوم وهو انه ليس مدلول عليه اللفظ بدلالة ا
المطردة ووجه ضبط على مذهب الثاني ان النظم الدال لا يخلو اما ان يكون دالا على معنى
المطابقي والتضمني واللازم المؤخر اولا فان كان الاول فهو لا يخلو اما ان يكون مقصودا
بالسوق اولا فان كان مقصودا بالسوق فهي العبارة وان كان غير مقصودا با
لسوق فهي الاشارة وان لم يكن دالا على معنى المطابقي الخ فهو لا يخلو اما ان يكون دالا
على اللازم المقدم اولا فان كان الاول فهو المقتضي والثاني لا يخلو اما ان يكون دالا على
الحكم بواسطة المعنى الذي كانت علته مفهوما لغة لذلك الحكم اولا فان كان الاول
فهي دلالة النص وان كان الثاني فهي تمسكات الفاسدة وقال صاحب التوضيح ومثالهما
ثابتة في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه سيق الكلام للازم المؤخر وهي التفرقة
بين البيع والربوا فكانت عبارة فيه واشارة في الموضوع له وهو الحل والحرمة وفيه
نظر بالوجهين الاول ان كلام صاحب التوضيح مشعر على ان المعتبر في العبارة هو السوق
الاصلي وهو خلاف ما تقرر القوم لان المقررة عند القوم ان السوق في العبارة
اعم من السوق الاصلي والتبعي والثاني لا يجري الفرق بين النص والعبارة لان فيهما
السوق

السوق الاصلي والثاني انك اعتبرت في الدلالة الدلالة الذي هو زائد عن الدلالة
الثلاثة وفيه يلزم بطلان الحصر المسلم عند القوم اجيب عن الاول ان القوم انما
اعتبروا في العبارة السوق لا بعم لاجل انه عليهم اشتبه الفرق بوجه آخر وعلينا لم يشتبه
الفرق بوجه آخر وهو ان النص والعبارة من اقسام التقسيمين وبينهما لا يشترط
التقابل بالذات بالحقيقة بل بالحيثيات والاعتبارات وهو ايضا ثابت ههنا بحيث ان الكلام
المسوق للمعنى نص من حيث البيان وعبارة من حيث الاستدلال ولا منافاة في الحقيقة لغة
عن المشهور لان للناس فيما يعشقون مذاهب وللكل وجهة وهو موليها وعن الثاني انا في
دلالة انما نفي اللازم الذي هو بلا واسطة علة الحكم وهو لا ينافي اعتبار اللازم الذي
هو بواسطة علة الحكم او اجيب عنه انا في الدلالة انما نفي اللازم المؤخر والمقدم ولا ينفي
اللازم العام ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام ووجه الضبط على مذهب الثالث هذا
ان الاستدلال المستدل لا يخلو اما ان يكون بنظم النص او بمعنى النص فان كان الاول فهو
لا يخلو اما ان يكون مقصودا بالسوق اولا فان كان مقصودا بالسوق فهي العبارة وان كان
غير مقصود بالسوق فهي الاشارة وان كان بمعنى النص فهو لا يخلو اما ان يكون مفهوما
لغة او مفهوما عقلا وشرعا فان كان الاول فهي الدلالة وان كان الثاني فهو المقتضي

الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وانما ادرج لفظ الاستدلال
دلالة اشارة الى المسامحة التي ذكرت في الاسلام والمراد بالاستدلال ما به الاستدلال
دلالة هو ذكر الاستدلال تارة والوقوف اخرى تنبيها على ان هذه
الاقسام لا يحصل بدون ملاحظتها والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى
سواء كان قرآنا او سنة ثم اعلم ان ههنا نفس الاستدلال بعبارة النص ونفس
العبارة والثابت بعبارة النص ثم نفس الاستدلال فهي عبارة عن انتقال الذهن من
الاثر الى المؤثر او عن المؤثر الى الاثر كان الاثر مختص بالمؤثر واما الاستدلال

بعبارة النص فهو العمل بما سيق الكلام له والمراد بالعمل عمل المجتهد وهو انتقال ذهن المجتهد
من الدليل الى الحكم واما نفس العبارة هو الكلام الذي سيق لمعناه واما الثابت بعبارة
النص فهو الذي ذكره المصنف بقوله اما الاول اي الحكم الثابت بعبارة النص فما سيق
الكلام له واريد به قصدا والمراد بالسوق اعم من السوق الاصالتي والتبعي والسوق
(يعني مقصودا له)
التبعي هو ان يقصد عن اللفظ المعنى ثم معنى الآخر بحيث لولا القرينة الدالة
على عدم مقصودية هذا المعنى يقصد هذا المعنى من تلك الكلام واما غير المسوق فلم
كانعقاد البيع اللازم من ذكر الثمن المذكورة في قوله عم ان من السحت ثمن ال
كلب ومهر البغي اعلم ان هيهنا نفس الاستدلال والاستدلال باشارة
النص ونفس الاشارة والثابت باشارة النص اما الاول فمر واما الاستدلال
باشارة النص هو العمل بما لا سيق الكلام له واما نفس الاشارة هو الكلام الذي
لا سيق لمعناه واما الثابت باشارة النص فهو الذي ذكره المصنف بقوله والاشار
ة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين ا
خرجوا من ديارهم واموالهم سيق الكلام لبيان ايجاب السهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى
زوال املاكهم عما خلفوا في مكة المعظمة بالاستيلاء الى الكفار لان الله تعالى اطلق عليهم الفقراء و
انما يكون فقراء اذا جاء سبق زوال املاكهم وفيه نظر بالوجهين الاول ان الثابت بالاشارة
النص هو الثابت بنظم النص وزوال الاملاك ليس ثابت بنظم النص والثاني ان زوال الاملا
ك من قبيل اللازم المقدم فدخل في معنى المفهوم والاشارة من قبيل المنطوق اجيب عنهما
ان زوال الاملاك لازم للفقر والفقر ثابت بالنظم ولازم الشيء يلحق بالشيء فاطلاق الاشا
رة على زوال الاملاك بتبع الملزوم ثم قوله للفقراء الخ كان بدلا عن ذوي القربى وعن معطوفا
ته الذي كان واقعا في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم

نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين
اخرجوا من ديارهم واموالهم الخ فان قيل لما كان هو بدلا فالابدال يقتضي سبق اشتراط
الفقر فيهم لصرف الغنيمة الى ذوي القربى ومعطوفاته فينبغي ان لا يجوز الصرف الى الاغنيا
وهم والامر ليس كذلك وايضا ذكر في حاشية التلويح ان هذا بدل الكل فان قيل الاشتراط في
بدل الكل ان يكون بجامع للمبدل وبينهما تقابل بحسب الاصطلاح فلا استقامة لبدل الكل
ينبغي ان يكون الفقراء محمولا على المعنى اللغوي وهو مطلق المحتاجين فاين يجيء الاشارة
الى زوال املاكهم اجيب عنهما لا نسلم انه بدل بل هو عطف بغير حرف العاطف وذا جائز
كما حكى عن ابو زيد في قوله اكلت سمكا لبنا تمرا وكما في قول العرب هذا المال لزيد لبكر لعمرو
(ثم يجاب عنهما) الخ في ذوي القربى روايتان احدهما انه يجوز الصرف اليهم مطلقا والآخر انه يجوز
الصرف اليهم بشرط الفقر فالعطف بناء على الرواية الاولى والبدل بناء على الرواية الاخرى
فان قيل ينبغي ان يكون اطلاق الفقر عليهم مجاز البعد ابن بيهم وقطع طمعهم عن ديارهم
واموالهم بقرينة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد بنفي ا
لسبيل نفي السبيل الشرعي دون الحسي فزوال الاملاك عن ايدي المؤمنين وانتقالها
الى الكفار ليس الا سبيلا للكفار على المؤمنين بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم لان
الاضافة يقين الملك [illegible] (ان العمل بام) الحقيقة مهما امكنا لا يصير الى المجاز قلنا
وهيهنا ممكن والمراد بنفي السبيل في النص نفي السبيل عن انفس المؤمنين يعني لا يملك الكافر
(ولو قلنا قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا)
ين انفس المؤمنين بالاستيلاء لا عن اموالهم او المراد بنفي السبيل نفي السبيل في الآخرة
كما نقل عن ابن عباس بدليل ما قبل الآيات من قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة
ولن يجعل الله الخ واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان (كما نقل عن بعض الصحابة) فان قيل ما وجه
الترجيح للمجاز الذي في اضافة الديار والاموال اليهم على المجاز الذي يحصل في لفظ الفقراء
قلنا ان المجاز في الاضافة مجاز في النسبة والمجاز في لفظ الفقراء مجاز في اللفظ والنسبة

تابع للفظ والفظ اصل وارتكاب خلاف الاصل في التابع اهون عن ارتكاب خلاف الاصل في المتبوع **او يجاب** عن ان حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على المجاز يلزم الصير عن الاصل الى الخلف قبل تعذر الاصل اذ [illegible] بالفقراء من كونه اولاً عن التلفظ بالاضافة وليس له نظر في الشرع وان حمل الاضافة على المجاز والفقراء على الحقيقة يلزم الصير عن الاصل بعد تعذر الاصل وله نظر في الشرع **فان قيل** ان الجواب المذكور بقوله ان اضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان فاسد لان مبنا هذا الجواب على ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون معنى المراد من افراد الموضوع له وعدم كون معنى المراد من افراد الموضوع له في حالة التكلم لا حالة الحكم والامر بالعكس يعني المعتبر في الحقيقة والمجاز كون معنى المراد من افراد الموضوع له وعدم كون معنى المراد من افراد الموضوع له في زمان ثبوت الحكم كما تقرر باعتبار قطعنا على ان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجازا باعتبار ما يؤول مع القتيل حال التكلم قتيل حقيقة وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان الرجل في زمان التكلم ليس بطفل حقيقة وقولنا ارقت في الدن خمرا في الامس مجازا باعتبار ما يؤول اليه مع انه في زمان التكلم خمر حقيقة والحكم عبارة عن النفي والاثبات ثم الاعتبار انما هو للحكم الذي جعل اللفظ الذي فيه اعتبار الحقيقة والمجاز من معمولات هذا الحكم وهو اخرجوا الاستحقاق السهم كما تقرر للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلق ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان الرجل حالة الاكرام ليس بطفل حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجازا باعتبار ما يؤول اليه مع ان القتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه قتيل حقيقة ولا شك انهم كانوا حال الاخراج مالكون وان لم يكن مالكون حين الاستحقاق السهم من الغنيمة فكان اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة فلا يستقيم قوله ان اضافة الديار والاموال اليهم مجاز **ويمكن** ان يجاب عنه بان في هذه الاية وقع لفظ

لفظ اخرجوا على صيغة المجهول المتعدي في حال كونهم مخرجين بسبب استيلاء الكفرة ليسوا مالكين لديارهم واموالهم فالاضافة على هذا التقدير مجاز فافهم وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول اي العبارة احق اي اقوى في ايجاب الحكم عند التعارض مع الاشارة للسوق ومثال التعارض قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه نار جهنم حيث جعل الله تعالى جميع جزائه نار جهنم فكان اشارة الى نفي القصاص وقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى عبارة في وجوب القصاص عند تحقق تعارض بينهما فترجح العبارة على الاشارة واما دلالة النص اي الحكم الثابت بها فاي فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراي اي المعنى اللغوي لا الشرعي المستنبط بالراي **وفيه اشارة** الى الفرق بين الدلالة والقياس ورد على قول البعض لانهم ذهبوا الى ان لا فرق بينهما لان كل واحد منهما تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع بعلة مشتركة لكن الدلالة جلي والقياس خفي **وقلنا** الفرق بينهما ثابت بوجوه الاول ان الدلالة هي المعنى الذي فهم من النص لغة والقياس هو المعنى الذي فهم من النص استنباطا **فان قيل** ان العلة في كل واحد منهما مدلول الالتزام اما لفظ فالفرق بينهما ان الدلالة مفهوما لغة والقياس مفهوما استنباطا **قلنا** ان اللازم على القسمين البين وغير البين واما البين فيجيء بمجرد تصور الملزوم تصوره واما غير البين فلا يجيء بمجرد تصور الملزوم تصوره فالدلالة من قبيل لازم البين والقياس من قبيل لازم غير البين فلذا اثبت الفرق بينهما **فان قيل** فعلى هذا لا يكون القياس من قبيل اللازم **قلنا** ان المعتبر في اللازم هو اللزوم مطلقا سواء كان بينا او غير بين **والثاني** ان اكثر ما في الدلالة كان الاصل جزءا عن الفرع كما في قول المولى لعبده لا تعط ذرة من المالي بخلاف القياس **والثالث** ان الحكم الثابت بدلالة النص كان قطعيا وبالقياس ظنيا **والرابع** ان الدلالة شرعت قبل شرع القياس ولا ينكرون منكرين القياس **ومعنى** المفهوم

لغة هذا ان بمجرد سماع اللفظ يفهم كل واحد من الفاهمين للغة ان هذا المعنى كان علة لهذا
الحكم فان قيل ان كثيرا من الدلالة كانت دلالة ومع انه لا يفهم الكل من الفاهمين
الا ترى ان اجلى من الفاهمين هو الشافعي ومع انه لا يفهم وجوب الكفارة في الاكل
والشرب من دلالة النص كان واردا في الوقاع من قوله عم وقال هلكت واهلكت اعتق
رقبة الاية وايضا ان اجلى من الفاهمين كان ابو حنيفة ومع انه لا يفهم وجوب الحد في اللواطة
بدلالة النص كان واردا في الزنا اجيب لا نسلم انهما لا يفهمان هذا المعنى بل يفهمان لكن
لا يحكمان لاجل انه يظهر لهما دليل آخر اقوى منه وتحقيق الجواب لا نسلم ان معنى المفهوم
لغة كان ذلك بل هذا بان يجيء الفهم بالنسبة الى كل الفاهمين او الى البعض وههنا
وان لم يجئ بالنسبة الى الكل لكن يجيء بالنسبة الى البعض وتفسير العامة محمول على الاعم والاغلب
فان قيل ان حمل تفسير العامة على الاعم والاغلب مخالف لتفسيرهم ان العامة يفسرون
بانه ان لم يفهم الكل فليس من قبيل الدلالة فالحق ان يقال في الجواب عن اصل الاعتراض
ان في تفسير المفهوم لغة مذهبين مذهب فخر الاسلام ومذهب صاحب التوضيح فشرط
فخر الاسلام واختار البعض منهم فهم الكل وصاحب التوضيح لا يشترط فهم الكل فا
ختار العامة مذهب فخر الاسلام واختار البعض مذهب صاحب التوضيح كالنهي اي
كالحكم الثابت بالمعنى المفهوم من النهي عن التأفيف وهو حرمة الضرب والشتم
والتأفيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف اي اظهار المتكلم سامة نفسه فانه يو
قف به اي بذلك المعنى فهم من النهي عن التأفيف وهو الاذى على حرمة الضرب والشتم
من غير واسطة التأمل والاجتهاد ببيان الواسطة لان كل من يعرف اللغة ا
لعرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة من
حيث ان كل واحد منهما مضاف الى النص لا الى الراي حتى اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النص الا انها اي الدلالة عند التعارض دون الاشارة فان قيل لا نسلم ان الدلا
لة دون

لة دون الاشارة عند التعارض بل الاشارة دون الدلالة لانها كان راجحا على العبارة
والعبارة راجحة على الاشارة والراجح على راجح الشيء كان راجحا على ذلك الشيء قلنا قد سلم
ان الدلالة كانت راجحة على العبارة فكانت راجحة على الاشارة ايضا في المعارضة التي كا
نت في نص واحد ولو كانت في النصين فلا نسلم وكلامنا في النصين ومثال التعارض ثبو
ت الكفارة في قتل العمد عند الشافعي بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضها اشارة
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها ابدا حيث جعل الله تعالى
كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي وجوب الكفارة فرجح الاشارة على دلالة النص
فان قيل الجزاء المذكور في النص والا لكان فيه اشارة الى نفي وجوب القصاص ايضا والامر
كذلك قلنا الجزاء الذي كان مذكورا في النص كان جزاء الفعل من كل وجه والقصا
ص جزاء المحل من وجه فلا يكون اشارة الى نفي وجوب القصاص ولئن سلم انه فيه اشارة الى
نفي وجوب القصاص فالقصاص وجب بعبارة نص آخر وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص
في القتلى فاذا تعارضتا فرجح العبارة على الاشارة واما المقتضى على صيغة اسم المفعول من
الاقتضاء بمعنى الطلب فزيادة اي مزيد على النص ثبتت الزيادة شرعا او عقلا لا لغة
تذكير الضمير في قوله ثبت بتاويل الزيادة بالمزيد شرطا لصحة المنصوص عليه ونصب قوله
شرطا على انه مفعول له لما بالتشديد لم يستغن اي المنصوص عليه عنه اي المزيد
فوجب تقديمه اي المزيد لتصحيح اي لاجل المنصوص عليه فقوله وجب تقديمه جواب
لقوله لما لم يستغن وهو مع جوابه مستانف الكلام فلا يكون من متعلقات التعريف
وقيل قوله لما غير مشدد فكان من متعلقات التعريف فافهم فقوله الفاء للتعليل فكان تقد
يره انما وجب تقديمه لاجل اقتضائه اي المزيد النص لصحته فكان من شروطه والشرط
مقدم على المشروط وعلم من هذا التعليل وجه تسمية المزيد بالمقتضى فصار تفريع
على ما قبله المقتضى على صيغة اسم المفعول بحكم اي باعتبار حكمه حكم للنص وانما قال بحكمه
مصنف

بلغ

(الحساب عند ان طهر الا اغراض لا بد وعلي اللفظ وانما يرد هذا الاغراض او قال ا للفظ فصار المقتضي النص لانه قال وكيل النص فصار المقتضي بعلم وصار وكيل النص والاشك النص حكم المقتضي حكما ٣٣٣)

حكما للنص ولم يكتو على قوله حكما للنص لان نفس المقتضي ليس بحكم له **فنقول** المراد بالحكم لا يخلو اما ان يكون بحسب عرف العام وهو اسناد الامر الى الآخر ايجابا او سلبا او بحسب اصطلاح المنطقيين وهو ادراك نسبة واقعة وليس بواقعة او باصطلاح الفقهاء وهو صفة فعل المكلف او باصطلاح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وكل واحد منها غير مستقيم لان المقتضي اسم للمقدر وكل واحد منها غير مقدر **قلنا** المراد بالحكم ما هو مدلول النص ومضاف اليه ولا شك في ان المقتضي كان مدلول النص ومضاف اليه **فان قيل** انه علم من هذه العبارة تبعية المقتضي بصيغة اسم المفعول للمقتضي بصيغة اسم الفاعل وقد علم من عبارة السابقة وهو قوله قد ثبت شرطا اصالة المقتضي للمقتضي وكون الشيء اصلا وتابعا بالنسبة الى شيء واحد محال **قلنا** ان المقتضي تابع لانه يثبت في ضمن المقتضي والمقتضي اصل لانه لا يثبت في ضمن المقتضي وكون الشيء موقوف عليه الشيء لا ينافي التبعية الا ترى ان الشرائط كلها تابع للمشروطات ومع انها موقوف عليه الصحة والثابت به اي بالمقتضي يعدل اي يساوي الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي معارضة ما ثبت بالاقتضاء به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضي فانه من موجبات الكلام شرعا للحاجة لا لغة فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورة مثاله اي اذا وصل من رجل الى رجل انه قال لك فلان احدهما اعتق عني رقبة بالف فثبت البيع والوكالة اقتضاء اي مثال المعارضة كيف زـ وثانيهما انت خائن فلا تشتر لي شراك نعل ينبغي ان يصير معزولا بطريق الدلالة لانه يفهم لغة من نفي شراك النعل نفي شراك الكثير بطريق الاولى فرجحت الدلالة على المقتضي وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضي والمحذوف **اعلم** انه اختلف العلماء

العلماء في الفرق بين المقتضي والمحذوف **فقد ذهب** المتقدمين الى انه ليس الفرق بينهما لان كل واحد منهما غير مذكور في الكلام ويزيد في الكلام لتصحيح الكلام فلا يثبت الفرق **وذهب** المتأخرين الى ان الفرق بينهما ثابت بوجوه **الاول** ان المحذوف قابلا للعموم والمقتضي لا يقبل العموم باعتبار الوجهين **الاول** ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضي معنى لا بلفظ **والثاني** ان المقتضي ثابت ضرورة والشيء اذا ثبت يتقدر بقدر الضرورة فالعموم ورا الضرورة **والثاني** انه في جانب المقتضي المنطوق وغير المنطوق كانا مراد المتكلم وفي جانب المحذوف كان غير المنطوق مراد المتكلم لا المنطوق **والثالث** انه في جانب المقتضي غير المنطوق كان تابعا للمنطوق وجانب المحذوف لا يكون غير المنطوق تابعا للمنطوق **والرابع** ما ذكره المصنف بقوله وهو اي المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شيء اسقط عن الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة والمقتضي ثابت شرعا او عقلا لا لغة **والخامس** ان عند التصريح بالمقتضي لا يتغير المنطوق وعند التصريح بالمحذوف يتغير المنطوق باعتبار الوجهين **الاول** ان الواضع وضع المقتضي لتقرير المنطوق فلو ثبت التغير لكان خلافا عن الوضع **والثاني** انه في جانب المقتضي غير المنطوق تابع للمنطوق فلو ثبت التغير لكان تغير الاصل بالتبع وذا لا يجوز وقد ذكر المصنف بقوله وآيته ذلك اي علامة الفصل بين المقتضي والمحذوف انه اي المقتضي على صيغة اسم الفاعل اقتضى غيره اي المقتضي على صيغة اسم المفعول ثبت وتقرر المقتضي على لفظ الفاعل عند صحة الاقتضاء اي عند وجود المقتضي على لفظ المفعول واذا كان اي محتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا اي فاعتبر المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور ويتحول الى المحذوف كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عن النص

به اي بالاهل والبطن بتغير اعراب المنطوق من النصب الى الجر **فان قيل** فعلى هذ

ا يلزم بطلان حصر اقسام تقسيم الرابع في اربعة بل يصير خمسة لان المحذوف صا

ر خامسا **قلنا** لا يلزم بطلان الحصر لان المحذوف من قبيل المنطوق فهو لا يخلو اما

ان يكون مقصودا بالسوق اولا فان كان مقصودا بالسوق فهو مندرج في العبار

ة وان كان غير مقصود بالسوق فكان مندرج في الاشارة **فان قيل** ان فرق الخا

مس منقوض بقوله فقل نضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه

منطوق وقوله وضرب وانشقت الحجر كان فيه محذوفا وعند التصريح به لا يثبت ا

لتغير في المنطوق **وايضا** بقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام ظه فا

نه منطوق وقوله ري غلام متعلق بالرساء كان فيه محذوفا وعند التصريح به

لا يتغير في المنطوق **وايضا** بقوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي فانه منطو

ق وقوله وان طغيتم كان فيه محذوفا وعند التصريح به لا يتغير في المنطوق

وايضا بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فانه منطوق

وان قربتما كان فيه محذوفا وعند التصريح به لا يثبت التغير في المنطوق **قلنا** ان عدم

التصريح بالمقتضى لا يثبت التغير فيه يعني ان عدم التغير كان فيه امر لازم وعند

التصريح بالمحذوف يثبت التغير فيه يعني ان التغير فيه امر جائز **فان قيل** ان [illegible]

المقصود من وجه الفرق امتياز افراد احد المقدور عن افراد مقدر آخر وههنا

لم يحصل لان الفرد المحذوف الذي لا يجيء فيه التغير عند التصريح به لا يعلم انه من

افراد المقتضى او من افراد المحذوف **قلنا** ان المقصود من وجه الفرق امتياز الكلي

وقد حصل ههنا لان الكلية في المقتضى هذا ان عدم التغير في المنطوق امر لا

زم وفي المحذوف هذا ان التغير في المنطوق امر جائز والامتياز الجزئي حصل بوجه

آخر

آخر كما بين الخاص والعام لان الكلية في الخاص انه جرى في القبيلتين اعني الاعيا

ن والاعراض والكلية في العام انه مختص بالاعيان فالخاص الذي هو موضوع

للعين لا يعلم انه من افراد الخاص او من افراد العام لكن الفرق يحصل بوجه آخر و

هو ان في الخاص وحدة وفي العام تعدد **فان قيل** ان هذا الاصل وهو ان عند ا

لتصريح بالمقتضى لا يتغير في المنطوق منقوض بقوله اعتق عبدك عني بالف فانه منطوق

والبيع والوكالة ثبت في اقتضائه وعند التصريح بهذا المقتضى وهو قوله بع عبدك عني

بالف ثم كن وكيلي بالاعتاق فاعتقه تغير في العبارة والمعنى اما في العبارة فلاجل ان

الاعتاق كان مقدما والان مؤخر واما في المعنى فلاجل ان العبد كان مفعولا

به فعل العتق والان كان مفعولا به فعل البيع وايضا كان الوكيل مامورا باعتا

ق عبد المامور والان كان مامورا باعتاق عبد الامر **قلنا** ان المراد بالتقرير لا يخلو

اما ان يكون في عبارة المنطوق او في معنى المنطوق فان كان الاول فهو غير مسلم

وان كان الثاني فهو مسلم لكن تقرير المعنوي لا ينافي تغير العبارتي **قلنا** المراد

بالتقرير تقرير المعنوي دون العباراتي لكن المراد بالمعنى ليس مطلق المعنى بل

المعنى الذي كان هو مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم والمعنى الذي

كان مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم في قوله اعتق عبدك عني بالف

هو اعتاق العبد المامور عن الامر بقرينة قوله عني وهذا المعنى لم يتغير وحاصل الفرق

هذا ان عدم التغير في معنى المنطوق في جانب المقتضى امر لازم والتغير في معنى ا

لمنطوق في جانب المحذوف امر لازم **فان قيل** فعلى هذا انتقاد نقوض المذكورة

السابقة بقوله ان فرق الخامس منقوض بقوله تعالى فقل نضرب الاية **قلنا** لا نسلم

ان ذلك الاية المذكورة من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى وان سلمنا انها

من قبيل المحذوف فلا نسلم انه لا يجيء التغير فيها بل يجيء لان المراد بالمعنى ليس مطلق

ان هذه الالا [illegible]



المعنى بل المعنى الذي كان هو مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم والمعنى الذي
كان هو مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك ا
لحجر الآية هو انفجار العيون مطلقا وعن التصريح بالعجز وقد تقيد بقيد الضرب
والانشقاق وهذا الكلام مقيد والعدول عن الاطلاق الى التقييد ليس الا تغيرا
ايضا المعنى الذي كان هو مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم في قوله تعالى
فادلاد لوه الآية هو اخبار عن روية الغلام مطلق وعن التصريح به قد تقيد
بقيد التعلق والرؤية وهذا الكلام مقيد والعدول عن الاطلاق الى التقييد ليس
الا تغيرا ايضا المعنى الذي كان مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم في
قوله تعالى لا تطغوا فيه الآية حلول الغضب مطلقا وعن النص يجب تقييد بقيد
الطغيان فهو كلام مقيد والعدول عن الاطلاق الى التقييد ليس الا تغيرا
ايضا المعنى الذي كان هو مقصود المتكلم وفهم عن ظاهر كلام المتكلم في قوله
تعالى ولا تقربا الآية هو اخبار عن كونهما ظالمين مطلقا وعن التصريح
تقييد بقيد القربان وهو كلام مقيد والعدول عن الاطلاق الى التقييد
ليس الا تغيرا والله اعلم بالصواب لا اله الا الله محمد رسول الله

تم تمام شد كار من نظام شد شكار من غلام شد يا قاريا برمن مكن تيز
عتاب گر خطا بيرفت باشد در كتاب اين كتاب طي دقايق

نوشتم كتابي بصد عز و ناز بوقت جواني و عمر دراز مبارك الله فنا قبلي
كنند خوارزم را بهم ترك تاز چو ايد اجل ان كهنها بر سرم خرو شند كتابي بنزج نيباز

افتاد سینه جوشا البته

با دوست چون الی بستم در دار شاه رفتم با نیکر سخن چه گفتیم البته لبیم با بردم همی بخندم در پیچ زلف بندم
بیی او گهی نخندم البته با ذان روز عهد بستم تکسر توبه بشکستم با زین باده نکوشم جام ز عشق نوشم دنیا
و دین فروشم با جز این سخن نکوشم البته با در پا شراب آرم در دل فرو سپارم بیی محلقا
در کوی می فروشان عشاق جام نوشان البته با ساقی شراب و حوت خالص ز زنگ کدورت
جام که رفت البته با زاهد زمی گریزد عابد زمی ستیزد سر مست بیی پرستو البته لبیم
هم بند هم خدایم هم شاه هم گدایم ... وصل هم جو البته با نور ز دل فروزم
اسلام کفر سوزم البته با از دین شرع گذشتم در راه کفر رفتم بطامست خفتم البته
تا بشنیع دلبران را جای باشد کارنا جای چیست صوق باید ورنه ای در کار علی کی بود
یک و لایت را دو سلطان با دو شاه ... مقتول مشوی در جهان در میان دوس فاصان جای شهد کی بود
این جهان نقش زنگین چند روز ... میکند در ولایت دائما جز شور غوغا کی بود
احمد بجرم حاضر مو بیی بکوه ناظر از لطف در کنارم رحمت نشو ... آمیختا کی بود
از تخت رب تجلی در شر لا مکانت با بر پال لطف با نزد پیا ... ملا را
افلاکی با ملائیک با کوبان ... هر دم گجا توان چندی بیز ... احسان نشو مارا
احمد بجرم حاضر مو بیی بکوه ناظر از لطف در کنارم رحمت نشو ... مارا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
همت بلند باش عشاق ... پروای کس ندارد ای کس کی بناشد ... ملائیک
باید درکار ... ذوق دارد در ذوق ... کسانی
[illegible] ... پهلوان نگنجد ... ذوقی در ... بسیار زور
... نفس آدم از فضل دلبر جان جگر بدو
... بلبل ... کوپا ... جق بدو زد
... وصال دائم ... وصال دارم جز این حرام باده
... الذر رهشان نگنجد ... مجاز زاغ

غزل مولانا نظام الدین

چه بندی دل در این دنیا که روزی چند مهمانی
نیاری یاد آن روزی که در گورت فرود آیند
به بازار قیامت چون نه سود و زیان پیدا
ز بر دستی مکن هرگز مرنجان زیر دستان را
ایا امت رسول الله چه حیرانی چه حیرانی
چو ختم الانبیا هم رفت دیگر کیست کو ماند
مکن غفلت مکن غفلت بکن توبه بکن توبه
نظامی چون همی دانی که روزی مرگ در پیش است

خوشا که مرگ پیش آید خوری اندم پشیمانی
عزیزان جمله باز آیند تو تنها بیکس مانی
نمیدانم چه عذر آری در آن بازار ربانی
که چون روزی اجل آید دانم که در مانی
که روزی مرگ در پیش است از غفلت نمیدانی
مگر ذات مقدس شاد قیوم صمد
... چکنم بشنو اگر مردی مسلمانی
هم روز قیامت ... قصه

ای بلا چون ... ز الف داری لبم چون عنبر لب چون ...

درده مندم ...
... دار وی درد هم تو داری ... رمان لام دبیم
لام بیم ... لام بیم بنج
... میکنی در شیشی باشد ... دال ...
ای نگار ایک شب گر تو مرا
... نقل خواهم از لبانت ... واو سین ...
شاعران بسیار گفتند شعر
... کس نگفته شعر هم چو سین عین دال ی

هو ترکیب نعاس

دود دیگی چراغ کندر بلوس تنکار کتت گلاب

هر چهار برابر الوزن جدا جدا ساییده و ... بعد از آن
یکجا کرده در آب جوش داده تا که بقوام برسد بعد از آن
کرده تا که خاک و غیره از و دور شود و صاف باشد پس
مخلوط نموده کرده خوب خلط نموده با کندر بالای آن بقدر

أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ این آیة در سورة زخرف

حساب رجال ... غیب اینست
روز ... ادینه ای روز جمعه
بسوی قبله اهست
بسوی مشرق همه
و چهارشنبه بسوی
... و روز یکشنبه
... اگر کسی را کار
... یاران پیشت بکند و
بگوید مسلام اینست
یا غوث السلام علیکم
علیکم یا ... السلام علیکم
یا اولیاء ... علیکم
یا ارحم الراحمین